

Coperta seriei de MIBCEA BACIU

D. D. ROȘCA

**PRELEGERI
DE ISTORIE
II FILOSOFIE
MITICE ȘI
RĂDĂCINILE**

Ediție îngrijită și Cuvint înainte de
VASILE MUSCA Prefața CALINA
MARE

EDITURA DACIA
CLUJ-NAPOCA, 1986

IUI 30
IQ ili

CUPRINSUL

<i>Prefață</i>	7
<i>Cuvînt înainte al îngrijitorului ediției</i>	15
Notă asupra ediției	29
PRELEGERI DE ISTORIE A FILOSOFIEI ANTICE	31
<i>Introducere</i>	32
<i>Elemente de gândire filosofică și științifică în Egiptul</i>	
<i>antic și Mesopotamia antică</i>	39
Egiptul antic	46
Mesopotamia antică	73
<i>Filosofia în China antică</i>	100
<i>Filosofia în Grecia antică</i>	137
Introducere	137
Școala milesiană	167
Heraclit din Efes	186
Pitagorismul	201
Eleatismul	224
Structura corpusculară a materiei	241
PRELEGERI DE ISTORIE A FILOSOFIEI MEDIE	
VALE	305
<i>Introducere</i>	306
<i>Filosofia în apusul Europei și în Orientul Apropiat</i>	
<i>în cursul veacurilor VI—VIII</i>	317
<i>Filosofia medievală în veacurile IX și X</i>	335
<i>Încercarea de sinteză a lui Ioan Scotus Erigena</i>	342
<i>Problema universalelor. Nominalismul ca poziție de</i>	
<i>gîndire progresistă în veacul XI</i>	356
<i>Lupta între „dialectică și teologie”, între gîndirea ra-</i>	
<i>țională și cea mistică în secolele X—XII</i>	366

PREFAȚĂ

Pentru cei ce-l cunosc pe D. D. Roșea doar din lucrările publicate, el apare ca o personalitate de frunte a creației filosofice românești de la mijlocul secolului XX.

*Aceasta, în primul rând, prin lucrarea sa *Existența tragică*, o sinteză de mare concentrare, în care opțiunile filosofice apar ca rezultat al unei meditații responsabile asupra existenței ca întreg, precum și asupra condiției umane*.*

Aceasta, în al doilea rând, prin opera vastă de tălmăcire și interpretare competentă și nuanțată a filosofiei hegeliene.

Aceasta, în al treilea rând, printr-o serie de eseuri de construcție și critică filosofică, în care discută complex creația umană de valori filosofice, mai ales de valori filosofice românești, — trecute și contemporane lui — cu foarte responsabilă angajare etică și patriotică.

Matricea interpretativă, esențialmente unitară, care i-a călăuzit demersurile critice și constructive, are marele merit al deschiderilor spre nou, pe fondul cultivării respectului față de spiritul științific lucid.

¹ D. D. Roșea dădea el însuși o apreciere deosebită acestei lucrări. Astfel, în 1965, la a 70-a aniversare, o considera „o cuprinzătoare și cu totul personală încercare de sinteză filosofică, realizată la nivel de considerabilă adîndme”; la apariția ediției definitive, în 1969, o prezenta ca „o carte mică și totuși «mare» între scrierile mele”; iar la publicarea traducerii în franceză, în 1977, se referea la ea ca la „un ■«poem» filosofic din tinerețe, apărut în haină nouă”.

În cadrul acestor deschideri, critica filonului mistic și a absolutizărilor raționaliste și iraționaliste din cultura europeană se îmbină cu o interpretare realistă, nuanțată dialectică a marilor teme filosofice (determinismul general și cel social, sistemismul), îmbinată cu încrederea în perfectibilitatea ființei umane, în capacitatea afirmării eroismului ei.

Pentru cei ce au avut privilegiul de a-l audia într-un amfiteatru sau într-o sală de conferință, D. D. Roșea apare și cu o altă fațetă majoră a personalității sale creatoare: aceea de mare dascăl de filosofie

în strălucita sa carieră de profesor universitar, desfășurată între anii 1929 și 1965, D. D. Roșea a format numeroase generații de studenți care nu au putut, nu pot și nu vor putea uita niciodată prelegerile sale, prețuindu-le ca pe o deosebită faptă de cultură: adâncă, subtilă, de autentică vibrație afectivă, de mare angajare a ființei sale întregi.

D. D. avea harul maestrului, capabil să reînvie în fața studenților o lume de înțelepciuni milenare. Prelegerile sale erau prilejul unui dialog cu trecutul, dialog care concentra admirația sa pentru adevărurile de mare întindere și adâncime ale unei filosofii clădite, în ultimă analiză, convergent cu spiritul științific, dialog care concentra totodată admirația sa și pentru argumentul subtil, pentru construcția de mare finețe. Îmbinarea spiritului geometric și al celui de finețe apare firesc ca o constantă a prelegerilor sale universitare.

Acestea impresionau și printr-o deosebită angajare a oratorului, identificat deseori cu personalitățile pe care le recrea în fața atîtor generații de tineri, deschizîndu-le căi largi spre luminile adevărilor sale. Căci, împreună cu D.D. și prin D.D., magistralele istoriei filosofiei deveneau mai clare și mai pline de promisiunile înțelegerii adecvate.

De-a, lungul anilor de profesorat efectiv, 36 la număr, în cursuri generale și speciale, D.D. a străbătut

drumurile principale ale filosofiei universale, cu deosebire ale celei europene, în două mari perioade: înainte de reforma învățămîntului din 1948 și după aceasta.

*Reforma a însemnat o modificare a programei prelegerilor, de la prezentarea unor fragmente din istoria milenară a filosofiei, sau a unor personalități, la prezentarea integrală a istoriei filosofiei. Iar rezultatul au fost prelegerile de istorie a filosofiei antice, medievale și moderne redactate de profesor între anii 1950 și 1958, precum și prelegerile de istorie a filosofiei antice, medievale și moderne consemnate în notele de curs ale generațiilor ce le-au audiat, după reînființarea secției de filosofie **la Cluj**, între 1957 și 1965.*

O împrejurare favorabilă ne-a permis să imprimăm pe bandă magnetică și o parte din prelegerile rostite în ultimul an al carierei sale de profesor activ (1964—1965). Nu a fost ușor să-l convingem să accepte „mașinăria”, despre care afirma mereu că-l inhibă. Dar, deseori, în elanul expunerii, uita de ea. Și astfel, prin aceste benzi magnetice, fonoteca noastră de aur s-a îmbogățit, păstrînd pentru posteritate cîteva mostre din măiestria retorică proprie lui D.D.

Publicarea eșalonată a prelegerilor, precum și a unora din cursurile speciale rostite în întreaga sa carieră universitară transilvană va permite evidențierea aspectelor interpretative constante și ale celor variabile, implicînd firesc și o discutare a relației dintre componentele asimilate în contactul cu alte interpretări fundamentale (creația hegeliană, cea marxistă, creația marilor curente de gîndire ale secolului XX) și propria interpretare originală.

Dintre toate, merită o atenție specială analiza interferenței dintre concepția sa proprie asupra filosofiei și istoriei filosofiei și filosofia marxistă. O astfel de analiză îndreptățește — cum arătam — con-

cluzia că deja în activitatea anterioară anului 1948 (aU*t* cea științifico-publidstică, cit și cea didactică) existau elemente de convergență cu marxismul. De-limitarea de spiritualism, alianța filosofiei cu știința, spiritul dialectic nuanțat al tezelor ontologice, în-deosebi teza istorismului, necesitatea de a acorda ființei umane întreaga demnitate a libertății și a responsabilității sale eroice față de destinul omenirii, generozitatea viziunii asupra perfectibilității umane erau tot aUtea idei de legătură posibilă cu tezele fundamentale ale filosofiei marxiste: necesitatea re-a-lizării idealului de echitate crescîndă, necesitatea formării și dezvoltării unor personalități luptătoare pentru valori superioare, prin asigurarea prioritară a condițiilor economice și politice adecvate.

Dincolo de aceste interferențe, D. D. Roșea a reușit să rămînă el însuși, neabandonînd nicicînd ideile ce i-au fost foarte aproape de inimă și care confereau demersului său originalitate, cum ar fi teza împle-tirii raționalului cu iraționalul, teza existenței unor rădăcini afective iraționale ale conduitei umane in-dividuale și colective, teza însemnătății deosebite a componentei estetice și etice a ființei umane, teza necesității de a acorda mai multă însemnătate valo-rilor spirituale, precum și celor care creează aseme-nea valori și care, în general, sînt mai fragili, mai puțin înarmați pentru lupta cu viața cea de toate zilele.

În tot ce a făcut, ca filosof creator și ca magistru, a venit cu un accent personal, cu un îndemn la gîn-dire personală, la critică constructivă și la construc-ție critică.

Noi, foștii lui elevi și colaboratori, încercăm să redăm, măcar în parte, această bogăție de gînd și atitudine filosofică, făcînd pentru început să vadă lumina tiparului prelegerile redactate de profesor.

Astfel va intra în circuitul culturii filosofice românești și remarcabila sa contribuție ca mare dascăl de filosofie.

Multă vreme, D. D. Roșea nu a dorit să-și publice prelegerile, manifestând chiar o atitudine negativă față de unele încercări studențești de a-i reconstitui lecțiile prin coroborarea notițelor de curs (o astfel de încercare din anul universitar 1947—1948 a fost vehement respinsă de către profesor).

Totuși, la insistențele noastre ulterioare, întemeiate pe convingerea că activitatea sa de profesor a avut un mare rol formativ, în toate etapele carierei sale universitare, D. D. Roșea a acceptat să i se publice prelegerile, în cele trei ipostaze identificabile: cele redactate de el însuși, cele reconstituite după notițele studenților și cele imprimare pe bandă magnetică. Pentru realizarea acestei intenții, ne-a și dat textul prelegerilor de filosofie antică și a făgăduit să ne pună la dispoziție textul lecțiilor de filosofie medievală (texte elaborate, se pare, între 1950 și 1957). Îmbolnăvirea în iarna anului 1980 și apoi dispariția sa dintre noi nu au mai permis realizarea directă a acelei promisiuni, ci prin intermediul familiei.

Foarte interesant și promițător ni se pare că va fi în continuare mai ales efortul de a reconstitui cursurile speciale ținute de către D. D. Roșea între anii 1929 și 1948, pe de o parte, și cursurile ținute la alte facultăți între 1951 și 1957, în perioada în care la Cluj nu a existat secția de filosofie, pe de altă parte.

Semnificativ va fi, în primul rând, fiecare curs special ales, cu o anumită tematică, cu anumite accente interpretative, exprimând un mesaj angajat.

Interesant va fi apoi de urmărit pecetea personalității proprii, în cursurile ținute după reforma învă-

țămîntului din 1948, sub două aspecte: asimilarea selectivă a tezelor marxiste de bază, atît cît era atunci cu putință, și accentuarea pozițiilor proprii, care erau mai clare în lecțiile rostite.

Aceste lecții, redactate sau rostite, erau o invitație la încurajarea gîndirii proprii, la stimularea inițiativei interpretative proprii, la ieșirea din rigiditatea schemelor generale, acceptate atunci fără suficient spirit critic, atît sub aspectul interpretării filosofice, cît și ca limbaj utilizat.

E>e aici, sentimentul eliberator de coparticipare, pe care îl trăiau studenții, fie că audiau un curs de istorie a filosofiei, un curs de terminologie filosofică, de istorie a pedagogiei sau de logică generală². Toate prelegerile erau încărcate de îndemnuri directe și indirecte la asimilarea marxismului nuanțat și, pe cît posibil, la gîndire independentă, dirijată magistral spre filosofia clădită pe spirit științific.

Se cuvine deci ca aceste prelegeri să fie integrate în contextul social-istoric și apreciate atît în ansamblul lor, cît și comparativ, prin diferențiere, ținîn-du-se seama de un adevăr incontestabil: conștiința clară a tuturor generațiilor de studenți care l-au audiat, indiferent în ce perioadă, că se află în prezența unui dascăl de excepție, de la care fiecare în parte a avut enorm de învățat.

Și acum ar fi de răspuns la o întrebare: ce l-a determinat pe D. D. Roșea să elaboreze prelegerile de istorie a filosofiei antice și medievale în perioada anilor 1950—1957? Deși nu este certă da-
² între anii 1951 și 1957, neacceptînd mutarea la București împreună cu secția de filosofie, prof. D. D. Roșea a continuat să predea la Universitatea din Cluj, în cadrul catedrei de pedagogie, diverse cursuri: de logică generală, de istoria pedagogiei, toate impregnate de meditație filosofică.

tarea, s-ar părea că lecțiile de filosofie antică au fost redactate în anii 1950—1951, iar cele de filosofie medievală în anii 1956—1957, ambele date putând fi considerate de importanță majoră în istoria învățământului filosofic universitar clujean. Întrucât reforma învățământului din 1948 a însemnat și așezarea instrucției filosofice pe temelia ideologiei marxiste, este cu puțință ca profesorului D. D. Roșea să i se fi cerut din partea Ministerului Învățământului elaborarea unui text introductiv și a unui set de prelegeri care să demonstreze asimilarea acestui fundal interpretativ.

Anul 1956—1957 a fost anul pregătitor pentru reînființarea secției de filosofie la Cluj, prilej cu care i s-a putut cere profesorului să mai elaboreze un set de lecții, și credem că astfel s-au născut și textele lecțiilor de filosofie medievală.

O altă problemă importantă ar fi și aceea a analizei modului în care D. D. Roșea a ales temele cursurilor sale între 1929 și 1948, din, punctul de vedere al intereselor sale teoretice, din punctul de vedere al împlinirii argumentului cognitiv cu cel afectiv.

Se știe că învățământul filosofic universitar pînă în 1948 era organizat în sistemul audierii și seminarizării, nediferențiate pe ani, a diverselor teme filosofice. D. D. Roșea a îmbinat, de regulă, cursuri tratînd fragmente din istoria filosofiei antice grecești cu fragmente din istoria filosofiei moderne.

Rămîne ca, după reconstituirea cit mai fidelă a prelegerilor sale, să se poată face diverse coroborări între etape, să se evalueze adîncimea lor informativă și formativă, eventual evoluția pozițiilor sale interpretative și metodologice.

Un lucru este însă sigur: roșite, toate aceste texte aveau o suplimentară încărcătură de sensuri, o forță de convingere pe care simpla frază așternută pe

hîrtie le sărăcește, le diluează. Marele profesor de vocație, ca și orice mare virtuoz, este de nereprodus. De aici și riscul unui astfel de demers. Ni-l asumăm totuși, considerînd că și fără acest „accent retoric”, care se pierde în cuvîntul scris, „fapta de dascăl” a lui D. D. Roșea trebuie consemnată de istorie în numele adevărurilor sale, precum și în numele adevărurilor legăturii dintre trecut, prezent și viitor.

CALINA MARE

CUVINT ÎNAINTE AL ÎNGRIJITORULUI
EDIȚIEI

Pentru toți aceia care la începutul anilor '60 ne-am întâlnit în sălile de curs ori pe coridoarele etajului întâi al clădirii centrale a Universității clujene ca studenți la filosofie, evenimentul hotărîtor pentru formația intelectuală ce aveam să dobîndim în acei ani au fost cursurile de istorie a filosofiei antice, ■medievale și moderne pe care, pe parcursul primilor doi ani de studiu, le ținea profesorul D. D. Roșea. Faima sa de strălucit profesor, cu care cobora între noi, temeinic consolidată prin studiile și lucrările sale, ne-a întâmpinat încă de cum am trecut pragul facultății, iar impresia prelegerilor sale, a magistralilor sale prelegeri cum le numeam noi în schimburile noastre de opinii, urma să ne însoțească statornic pînă astăzi, după ce părăsind acest prag străbatem drumul pe care fiecare din noi îl avem de făcut în viață. Sînt convins că în persoana profesorului D. D. Roșea, noi, cei adunați atunci în jurul catedrei sale, am avut prilejul fericit, unic pe vremea aceea, de a întâlni și cunoaște pe unul din cei mai eminenți reprezentanți ai învățămîntului filosofic universitar de la noi.

împreună cu generația sa — printre reprezentanții căreia un G. Călinescu, T. Vianu, M. Ralea, L. Blaga, se așeza și el ca un egal între egali —, D.^ D. Roșea a străbătut un secol pasionant în frămîntata sa existență, înregistrîndu-i toate evenimentele social-politice și culturale mai de seamă, reacționînd în fața lor cu o conștiință a responsabilității

mereu lucidă și mereu trează. Evoluția intelectuală a profesorului D. B. Roșea este reprezentativă pentru destinul întregii sale generații, generație în înțeles cultural și nu biologic, mai bine zis o generație de creație culturală, în acel înțeles superior pe care Tudor Vianu l-a dat, într-o ocazie, cuvântului. Ea s-a format primind primele îndrumări filosofice în climatul spiritual caracterizat prin seriozitate și entuziasm, instalat la noi prin învățământul universitar profestat de Titu Maiorescu și întreținut cu credință de primii dintre elevii săi. D. D. Roșea va cunoaște el însuși acest climat timp de un an, în 1918, ca student al facultății de litere și filosofie a Universității din București. Afirmarea deplină a acestei generații se va produce în anii de avânt cultural de după primul război mondial, în cadrul politic al României întregite la 1918. Sfârșitul primului război mondial și realizarea unității naționale au însemnat o adevărată trezire la realitate pentru toată această generație, ce tocmai atunci era pregătită să intre, cu fizionomia sa specifică, pe scena vieții sociale, și care s-a văzut apoi pusă, dintr-o dată, în fața sarcinii de a înălța cultura românească la un nivel european. „Războiul a fost evenimentul care ne-a descoperit noțiunea de generație — mărturisirea o dată, într-un interviu, prof. D. D. Roșea. Ne deosebeam de cei dinaintea noastră prin faptul că-l trăisem, prin schimbările pe care el le declanșase în lume și în noi, prin întrebarea — ce vom face după? Până atunci predecesorii noștri și noi, tinerii intelectuali ardeleni, nu voiam decât unirea cu țara; o dată cu sfârșitul războiului țara reîntregită crea cadrul potrivit și obligația generației noastre de a se integra cu valorile ei proprii în contextul culturii românești și europene. Am înțeles că venise momentul, că noi eram cei obligați să depășim nivelul cultural de până atunci al României, să-i lichidăm, dacă va fi posibil, restanțele, să-l aducem oarecum

Za zi. îmi amintesc că, în primii ani de universitate, la Viena, în planurile și discuțiile cu prietenul meu Blaga, mereu ne venea ideea și dorința de a face ceva care să depășească ceea ce fusese pînă atunci. Dar pentru asta trebuia mai întîi să ne creăm pe noi. «Să căutăm să rămînem în cetățile de mare cultură cit mai mult — obișnuia să exclame Blaga —, să ne întoarcem acasă la 40 de ani, deplin formați». Marea obligație a generației noastre era de a deveni una dintre generațiile românești europene ale acelor ani¹. Astfel s-a născut și s-a consolidat sub semnul misiunii comune conștiința solidarității interioare de idealuri a unei generații în care și D. D. Roșea era menit să dețină un loc de frunte.

În peisajul înfloritor și atît de diversificat, disputat de tendințe spirituale dintre cele mai contradictorii, al culturii românești din perioada cuprinsă între cele două războaie mondiale, D. D. Roșea se impune cu un profil de gînditor distinct, marcat pînă la evidență în toate trăsăturile sale definitorii. Gîndirea sa constituie una din expresiile cele mai elaborate din punct de vedere filosofic, ale unui raționalism care prin caracteristicile sale a fost numit sugestiv și potrivit de N. Bagdasar un „raționalism reformat”. „Poziția mea în peisajul filosofic al epocii — declara cu ocazia unui interviu D. D. Roșea — exprimă o clară opțiune pentru raționalism. Se înțelege, nu este aici vorba de raționalismul tradițional de tip cartezian. În interpretarea dată de mine, dialectica hegeliană nu este deloc iraționalistă, cum susține Glockner, ci constituie un raționalism de un fel deosebit, ce tinde să-și asimileze ceea ce în viață, în univers este ireductibil la modelele logice, la scheme raționaliste speculative. Mă consider adept al unui asemenea raționalism renovat, su-

¹ Lumea cea gîndită, interviu luat de Ana Blandiana profesorului D. D. Roșea, în „Viața studentescă” nr. 43/1967.

piu, dialectic, care include în sine concretul extra-rațional, dar îl domină prin efort consecvent de raționalizare...²". Este vorba de un raționalism de un tip aparte, în care accentul de forță al gândirii se deplasează, oarecum, de la rațiunea propriu-zisă la om ca ființă rațională, purtător de rațiune. La acea dată, în centrul de preocupări al gândirii europene o dată cu ideea „crizei culturii burgheze” se instalase problema spinoasă a omului îngrijorat de propria sa soartă, ca creator de valori materiale și spirituale, într-un univers natural și social ce declanșează tot mai multe forțe absurde, iraționale, și de destinul creațiilor culturii sale.

Intrarea omului prin poarta larg deschisă a gândirii filosofice a dezghețat formele rigide ale raționalismului tradițional, cartezian și kantian, a lăsat să curgă un conținut de viață nouă în abstracții înainte goale. Marca distinctivă a raționalismului românesc interbelic în general și, în particular, a raționalismului lui D. D. Roșea o dă tocmai fuziunea strânsă cu umanismul. „Am putea spune — remarcă într-un studiu unul dintre cei mai competenți și pătrunzători exegeți ai gândirii lui D. D. Roșea — că acesta este un raționalism cu înclinație constantă spre antropologie, un raționalism antropologic. Într-un asemenea sens el se identifică cu umanismul ca atitudine generală de viață și ca stil de gândire. Rațiunea este una și cea mai importantă dintre puterile sufletești ale omului, pe care le-a cultivat și le cultivă mereu umanismul”³. În orice caz, prin această legătură cu umanismul, raționalismul devine mai sensibil în fața faptelor realității pe care încearcă să le strângă ca într-un con de lumină, purifie în-

² Cu acad. D. D. Roșea despre filosofie și literatură, Interviu luat de Adina-Gabriela Apostol în „Ateneu”, nr. 4/1970.

³ Gh. Toma, *Permanențe filosofice românești*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1979, p. 181.

du-le de confuzie și ordonându-le sub semnele armoniei și frumuseții rațiunii. Este un raționalism care, asemenea unui scafandru al sufletului, se scufundă în adâncurile cele mai tainice ale sensibilității umane, luminându-i cele mai întunecate unghere ca și cele mai pure aspirații, aducând la suprafață sub formă de perle curate ecoul profunzimilor omenești. Raționalismul filosofic al lui D. D. Roșea se opune nu numai raționalismului abstract din gândirea secolelor anterioare, dar, în modul cel mai categoric, mai ales iraționalismului. Pentru D. D. Roșea, iraționalismul, indiferent ce expresie a căpătat în gândirea filosofică, s-a dovedit întotdeauna, prin implicațiile sale cele mai directe, incompatibil cu orice concepție teoretică sau atitudine practică ce promovează ca supreme valori libertatea și demnitatea umană. De pe pozițiile sale de gândire D. D. Roșea depășește unilateralitatea raționalismului clasic și a iraționalismului, luând ca temelie de construcție ființa umană în plenitudinea sa concretă, și care apare astfel reflectată într-o grandioasă și profundă icoană teoretică de ansamblu asupra existenței, în pragul noii orînduiri, a cărei construcție începea în țara noastră după 23 August 1944, D. D. Roșea, la fel ca aproape toți marii intelectuali ai generației sale, conștienți de sensul ireversibil, profund răscolitor al transformărilor petrecute, se mișcă într-un spațiu sufleteș marcat, la început, de incertitudini și nehotărîri ideologice.

În scurt timp însă, D. D. Roșea se hotărăște în favoarea socialismului. Anumite poziții ale gândirii sale lasă să se întrevadă clar, încă dinaintea, o asemenea decizie. „De aceea și adeziunea sa sinceră față de idealurile epocii noastre noi nu constituie un simplu act de opțiune intelectuală, rece ca o axiomă matematică, ci un act de recunoaștere științifică, insuflat însă de pasiunea nobilă a umanistului, care și-a aflat o unică și convergentă finalitate

Co

I*<

a
r*3

mașinistă burgheză îl coJufi^{??nt %n societa}
 sociale i_n care s&fflZ?^{ideea une*} orga-
 umane pretutindeni uJ^{l^lte de TMa}

tuale,
 createoare
 ^ (reatoare pistil
 toată aolomerarea superfluul TV^{SpiHtuale} h cu
 concentrate i_n i i i Zi^{TVe bunuri}

f)P^lelate: ^ZLe1
 P favoarea judecător
 asTnr^{enorm de elocvTM*} ral și
 aspiritual al ec_oomS^{caracter^i amo-Mrt*?}
 Aceasta creZTiZemZ^{sodeta^} capita-
 rnarxism. Drept coS^{CLT^*** spre} cen
 la marxism, se imtiun?T<^{?a acestei} tre-faptul
 ca în op'£_a ZTD^{%* 2*TM*de} umanismul si
 dialect^maciă 7T°

terialismului. Trecerea pe pozițiile materialismului dialectic în condițiile revoluției socialiste din țara noastră a însemnat împlinirea acestui proces”⁷. D. D. Roșea încearcă să se apropie sincer de marxism, să-i adopte din interior, însușindu-l printr-o temeinică cunoaștere și nu impus ca o dogmă. Onestitatea fiind caracteristica raportării sale față de marxism, caută să se desprindă de imaginea simplistă, sărăcită a marxismului ca îngust determinism economic, pusă în circulație de înțelegerea redusă a unor comentatori de mină a doua sau de patima mistificatoare a unor denigratori. Lectura unor lucrări din Marx, Engels, Lenin îi provoacă o adevărată înecare; subscrie la tezele lor; acestea îi largesc propriul orizont de gândire, explicând ceea ce mai înainte era de neexplicat. I se formează convingerea că revoluția socialistă, ce-și făcuse din marxism reazem și călăuză ideologică, nu produce o ruptură de continuitate, ea împlinind într-o formulă superioară aspirațiile de progres și libertate ale trecutului. D. D. Roșea n-a vrut doar să supraviețuiască spiritual epocii în care s-a format și nici să se dea, pur și simplu, la o parte din calea celei care venea. Voia să se convingă, și cucerit de elanurile constructive ale noului său timp s-a angajat efectiv prin opera sa mai din urmă în făurirea culturii sale.

Reforma învățământului din 1948 îl menține pe D. D. Roșea la catedră, fapt care îl obligă să intre într-un nou sistem de solicitări culturale, punând sarcini noi, sporite, în fața sa, pe care trebuia să le rezolve de pe platforma ideologică oferită de prefacerile social-politice petrecute între timp. În primul rând, materia întregului curs de istorie a filosofiei universale trebuia reasezată pe temeliile filosofice ale marxismului.

⁷ Gh. Toma, *Permanențe filosofice românești*, p. 232.

Dar o asemenea intenție, provenită dintr-o nevoie sincer resimțită de clarificare interioară, se lovea de la început de o dificultate aproape insurmontabilă, care ținea tocmai de forma dogmatică pe care o îmbrăca marxismul acelor ani. Opozițiile peste care D. D. Roșea avea de trecut în drumul său țin tocmai de acest climat filosofic pătruns de un dogmatism ideologic adesea rigid și nu totdeauna tolerant, în care marxismul nu a reușit încă să realizeze pe deplin acea libertate a gândirii și cunoașterii ai cărei germeni sînt sădiți în el. D. D. Roșea avea de învins presiunea schemelor ideologice reductive curente în epocă, avea de ocolit simplificările mecaniciste de gândire, avea de rezistat unor expresii și formulări stereotipe, trebuia să se debaraseze de problematizările false, artificiale, parazitare, impuse de unele practici ale dogmatismului care, toate, acționau presant asupra conștiinței sale. În locul acestora întâlnim mișcarea liberă a unei gândiri făcute din nuanțele cele mai fine, neîngrădită de tipare rigide, strângulante, care se exprimă într-un limbaj propriu, original, suplu și riguros. În orice caz, dogmatismul agresiv al acestor ani de căutări și clarificări ideologice nu și-a recrutat niciodată un adept în D. D. Roșea. Spiritul său critic viguros nu se putea împăca cu așa ceva. Pentru el o gândire dogmatică, „dat fiind principiul pe care se reazimă ..”, e poticnită în chiar originea ei¹.

Pentru profesorul D. D. Roșea, o modalitate de a ieși din sfera în care îl așează vechile sale opțiuni ideologice, propria sinteză filosofică desfășurată în Existența tragică, ce prin modalitatea articulațiilor sale fundamentale, prin orientarea sa umanistă și raționalistă permitea o largă platformă de deschidere spre confruntarea cu alte ideologii, sînt și prelege-

¹ D. D. Roșea, *Neotomism și neotomiști*, În voi. *Studii și eseuri filosofice*, Editura Științifică, București, 1970, p. 11&

rile cursului de istorie a filosofiei. A face cu adevărat istoria filosofiei în acei ani însemna o declarație de credință în favoarea valorilor perene ale gândirii filosofice. Aceasta cu intenția de a le introduce în debaterile de idei ale gândirii marxiste, dar și cu aceea de a feri asemenea valori de exagerările dogmatismului care, în numele unui marxism deviat de la esența și rosturile sale reale, pune în discuție destinul istoric al unor mari creații culturale ale trecutului.

Manuscrisul redactat între 1950 și 1957 conține o serie de prelegeri privind dezvoltarea gândirii filosofice în epocile antică, medievală și modernă. Ele nu acoperă, din păcate, materia unui curs complet de istorie a filosofiei, și această împrejurare ne-a împiedicat să le edităm sub titlul de „Istoria filosofiei” sau sub acela de „Curs de istorie a filosofiei”, preferându-l pe acela, mai potrivit cu conținutul manuscrisului, de Prelegeri de istorie a filosofiei. Prin dimensiunea lor exterioară, calitatea analizelor întreprinse, subtilitatea ca și profunzimea multora dintre ele, prin nivelul de elaborare la care sînt gândite și scrise, aceste prelegeri depășesc cu mult exigențele didactice ale unor simple lecții universitare rostite ex cathedra. Ele nu au caracterul de oralitate specific unei prelegeri rostite, ci unul de operă scrisă.

Prelegerile acestea reprezintă un moment însemnat în evoluția lui D. D. Roșea, atît din punct de vedere didactic cît și filosofic propriu-zis. Ele reflectă, în primul rînd, gradul de acomodare a profesorului D. D. Roșea cu exigențele unui nou stil de muncă didactică dat de impunerea programei de învățămînt obligatorie. Cum arătam, în perioada interbelică cursurile profesorului D. D. Roșea aveau un caracter special, vizînd ca temă un gînditor, un curent sau o epocă a istoriei filosofiei.

De la largă libertate de mișcare permisă de asemenea cursuri pe teme speciale, în noua situație

P

todologice de •^{de an} l^{ve} rifica In? T^{erea mai} - "Plicafe
 concretă^{^^} *[<] *^{*} & Z^{nir} ^{me} ^{tar} ea si î^{nsu} [<] i^l
 cazul istoriei H7no^{va} P^{ri} n

interpretaTM T operei sale â_o l exterioare

** niște pozf_m ^{Se} TM Ue^{ze} fa perSS^t ^{Ac} ^t_a
 căroră creaSa ■' . 9^{Indi} ^{mai} sZle Hi^{marxis} ^{ului}

^ reliefează r~ ' QS m cfmP^u efor[^], • ^etodo-^4

ției filosofice. Devine astfel inteligibil jocul complex și adesea complicat al diferitelor medieri, din plan sincron sau diacronic, prin care trece drumul creației de cultură, de la creator la operă, și de la operă la receptorul ei individual sau social. D. D. Roșea explică nu numai originea dar și drumul, evoluția, soarta creațiilor filosofice, impactul lor cu societatea și influența' avută de acestea asupra ei. Astfel, referitor la momentele de început ale gândirii grecești, filosofia greacă nu mai este înălțată „ca o entitate necondiționată de timp și spațiu într-o lume platoniciană de esențe pure”. Filosofia greacă reprezintă un produs și o expresie a spiritului grec, el însuși o funcție a vieții istorice grecești, născută la intersecția unor multiple determinări social-politice, economice și culturale în epoca de la hotarul secolelor VII—VI î.e.n., când această filosofie apare.

Cu toate acestea, găsim și unele soluții de conjunctură, tributul pe care și gândirea lui D. D. Roșea trebuia să-l plătească climatului ideologic impregnat de dogmatism al vremii. Uneori, asemenea concesii ating probleme de conținut, ca în cursul de istorie a filosofiei antice, unde fragmentul presocratic al gândirii grecești, pe temeiul efortului său de înțelegere materialistă a realității, se bucură de o apreciere superioară mării perioade clasice Socrate—Platon—Aristotel, preponderent idealistă, însă incontestabil momentul de vîrf al filosofiei elene. Argumentația lui D. D. Roșea — sărăcia textelor presocratice rămase doar în stare fragmentară în raport cu masivitatea lucrărilor lăsate de Platon și Aristotel răstoarnă optica noastră, forțînd aprecierea în defavoarea celor din urmă —, trădînd o preferință subiectivă pentru această perioadă de naștere a gândirii grecești, coincide cu una din schemele dogmatice de largă răspîndire, ce tindea să facă din Democrit punctul cel mai înalt al întregii filosofii antice. Dar și aici, chiar dacă oarecum involuntar, D. D. Roșea

Ce

se întâlnește cu acele tendințe ale exegezei gândirii antice care-i împing în primul plan, ca momentul cel mai original al gândirii, pe presocratici, frecvențe mai ales în ultima vreme. La fel, valorizări restrictive îi privesc, și e cazul unora dintre presocratici, pe eleați.

Alteori, constrîngerile programei didactice obligă la unele tratări mai limitate, restrînse, în timp ce considerente de natură pedagogică impun cîteodată un limbaj a cărui simplitate și claritate merg în detrimentul unui grad de esențializare ce ar putea depăși nivelul de înțelegere al unor studenți începători în ale filosofiei. În ansamblu, „echilibrul optim între solicitarea exterioară și răspunsul plecat din convingere proprie”, cum nimerit se exprima T. Cățineanu⁹, ca marcă proprie a spiritului D. D. Roșea, este convingător ilustrat și de aceste prelegeri, conferindu-le o parte din indiscutabila lor valoare.

Ca profesor, D. D. Roșea era însuși exercițiul viu al gândirii, actul gândirii ca viață, pentru a parafraza o expresie aparținînd lui Aristotel. Profesorul mînuia cu rară abilitate dialectică o maieutică în care cuvîntul apărea ca exponentul cel mai fidel al gândirii, înregistrînd ca pe fața sensibilă a unui disc, orice vibrație a minții gînditoare, fără ca prin această magnifică importanță a sa, rolul cuvîntului să degenereze în sterile jocuri speculative. Se putea găsi la D. D. Roșea un rar întîlnit simț al cuvîntului, un respect unic pentru cuvînt, ale cărui multiple fațete le controla, pe toate, pînă la ramificațiile celei din urmă nuanțe. A exprima gîndul cu maximă economie de mijloace verbale, clar și precis, a fi grijuliu cu cuvîntul pînă la a deveni parcimonios, constituia pentru profesorul D. D. Roșea un semn sigur al înzestrării filosofice a discipolilor săi, și totodată un

⁹ T. Cățineanu, *Structura unei sinteze filosofice*, voi. II, Ed. Dada, Cluj-JVapoca, 1985, p. 37.

imperativ și un deziderat al întregului învățământ filosofic profesat de autorul Existenței tragice. Prin impresionanta sa prezență la discuțiile de seminar, D. D. Roșea nu încerca să strivească manifestările de independență ale acelor spirite care voiau și puteau să crească întru gândire. Instalat autoritar în scaunul său de pe podiumul catedrei, cu privirea pătrunzătoare și mobilă a ochilor minții sale, cum spunea într-o ocazie Socratele platonician, Profesorul domina sala, căuind printre auditori seînteia care era în stare să se aprindă din lumina intelectuală pe care spiritul său o împrăstia cu generozitate spre a germina în câteva spirite înrudite, congenere. Ridicată deasupra propriei sale personalități se străduia să aducă și pe ceilalți pe acel podiș înalt unde ajunsesese propria sa gândire, deschizînd în față perspectiva oceanului nemărginit al filosofării nu pentru a crea sentimentul mhibant al neputinței propriului spirit, ci cu îndemnul de a te arunca curajos în valuri.

Dăruit cu discreția și generozitatea marilor spirite, D. D. Roșea cultiva o modalitate de paideia în care relația discipol-magistru se desfășura sub semnul deplinei obiectivități pe care o impunea căutarea în comun a adevărului. Așezînd în toate drepturile sale, mai presus de orice, adevărul în obiectivitatea și universalitatea sa, prelegerile sale se adresau unui public larg care, pe Ungă studenții săi, cuprindea și amatorii de filosofie ce îi frecventau orele. în asemenea cazuri, Profesorul se identifica cu filosofia însăși, era filosofia în persoană vie, împărtășindu-i tainele auditorilor săi, pierzîndu-se pe sine în formula obiectivă a prelegerii, pentru ca, la rîndul lor, aceștia să se regăsească pe ei în torentul de idei care se declanșa. „în această privință, el nu a fost dascălul unor indivizi izolați sau al unui grup elitar, ci dascălul unui șir nesfîrșit de generații. Efectele unei astfel de activități nu se văd și nu pot fi masu-

rate, pentru că se pierde în anonimatul culturii, dar
ele sunt mari și la rîndul lor discutate în sine, profesorii vin în minte cîteva rînduri din George Călinescu — „Orice mare om de cultură a devenit astfel nu prin citire de cărți ci fiind elevul cuiva. A fi elev, acesta e sensul școlii și al Universității, și este evident că nu poți fi elevul cărților care sînt simple abstracții. Poți răscoli toate rafturile bibliotecii, poți devora pe filosofi, dacă nu ai văzut odată pe un gînditor, gîndind tare, nu devii filosof”. Pentru generații și generații de studenți care timp de decenii s-au perindat prin fața catedrei sale, D. D. Roșea a fost și rămîne un asemenea Gînditor și Profesor.

VASILE MUSCĂ

NOTA ASUPRA EDIȚIEI

Moștenirea manuscrisă lăsată de D. jD. Roșea în moartea sa — 25 august 1980 — cuprinde și câteva prelegeri dactilografiate de istorie a filosofiei. Conform programei de învățămînt, materia acestui curs era dispusă pe parcursul a doi ani de studiu: anul I — filosofia antică și medievală; anul II — filosofia modernă (de la Renaștere pînă la Hegel). Manuscrisul conține o serie de prelegeri privind dezvoltarea gândirii filosofice în epoca antică, medievală și modernă. Din păcate, aceste prelegeri nu acoperă materia unui curs complet de istorie a filosofiei. Prezentul volum cuprinde prelegeri privind istoria gândirii antice: gîndirea filosofică și științifică a Orientului Antic — Egipt, Mesopotamia, China —, expunerea istoriei filosofiei din Grecia Antică — de la începuturi pînă la epoca sofștilor (exclusiv), precum și prelegeri de istoria filosofiei medievale, pînă în secolul al XIII-lea. Textul pe care îl publicăm reproduce manuscrisul dactilografiat lăsat de profesorul D. D. Roșea.

Cît privește citatele, am procedat în felul următor. În manuscrisul dactilografiat, majoritatea citatelor reproduse de profesorul D. D. Roșea din fragmentele presocraticilor erau date în versiuni românești proprii, probabil traduceri personale sau, uneori, adaptări didactice libere în vederea accentuării unei interpretări accesibile nivelului unor începători în ale filosofiei, scoase din culegerea *Die Fragmente der Vorsokratiker* a lui H. Diels—W. Kranz. Am dat toate aceste fragmente după excelenta ediție românească *Filosofia greacă pînă la Platon* (I, 1, 2, București, Editura Științifică și Enciclopedică 1979; II, I, 2, București, Editura Științifică și Enciclopedică 1984), indicînd spre identificarea volumului

b

și pagina versiunii românești. Celelalte citate, privind gândirea Orientului antic, Je-am lăsat în (forma dată de profesorul D. D. Roșea, fără a mai arăta sursa lor. La fel cu cele câteva citate din gânditorii medievali.

Am adoptat normele ortografice în vigoare, păstrând în același timp nealterate formele de expresie specifice stilului lui D. D. Roșca. S-au corectat tacit câteva mici erori sau scăpări de dactilografiere, strecurate în textul manuscrisului.

Intr-un plan mai vast, întins pe parcursul a câțiva ani, pregătim celelalte volume, care vor cuprinde lecții cu privire la evoluția gândirii renaștentiste și moderne, cursuri speciale de filosofie și istoria filosofiei ținute în perioada 1529—1949, pentru ca acest întreg proiect editorial să se încheie prin publicarea corespondenței lui D. D. Roșea, purtată cu mari oameni de cultură din țară și din străinătate.

V.M.

PRELEGERI DE ISTORIE
A FILOSOFIEI ANTICE

INTRODUCERE

Firul conducător al felului în care vom trata, în cursul de față, filosofia și istoria ei ne este dat într-o formulă pe cât de scurtă, pe atât de plină de conținut, cuprinsă în celebrele cuvinte ale lui Marx: „Nu conștiința oamenilor le determină existența, ci, dimpotrivă, existența lor socială le determină conștiința”.

În consecință, spre deosebire de istoricii burghezi ai filosofiei, care, pornind de pe poziții idealiste de gândire, consideră filosofia și istoria ei ca pe un produs al unei conștiințe umane ce-și ajunge sieși, ca pe o creație, a unei gândiri ce nu este condiționată decât de ea însăși, noi vom considera Istoria filosofiei lăsându-ne călăuziți de singura metodă cu adevărat științifică după care ea poate fi studiată și înțeleasă, adică de metoda fecundă pe care ne-o pune la dispoziție doctrina marxistă.

Fără a intra în amănunte în cadrul acestor considerații preliminare, să reținem câteva trăsături importante ale acestei metode de cercetare.

Structura economică a societății, adică ansamblul raporturilor de producție, constituind baza reală pe care se ridică suprastructura ei (formele juridice, politice, religioase, filosofice, etc), iar schimbările ce se produc în structura economică modificând cu necesitate formele suprastructurale, istoria filosofiei trebuie considerată drept ceea ce este ea în realitate, adică ea trebuie privită ca o ramură a științelor sociale. Altfel spus, apariția diverselor direcții de gândire filosofică este condiționată în ultimă in-

stanță de istoria condițiilor de viață materială a societății omenești.

Determinată de infrastructură și oglindind-o pe aceasta, gândirea filosofică este deci, 'după însăși expresia lui Marx (*Contribuții la critica economiei politice — Prefața*), una din formele „enorme suprastructuri”. Sau, spuse ca Engels lucrurile, mai limpede, filosofia, asemenea teoriilor politice, juridice, concepțiilor religioase etc, este unul din felurile în care se reflectă lupta de clasă în creierul celor ce participă la ea (Fr. Engels, *Scrisoare către J. Bloch*). În consecință, filosofia și istoria ei nu pot fi înțelese în semnificația lor justă decât raportate la cauzele care le condiționează în ultimă instanță, adică la structura economică și socială în care ele au apărut.

În lumina acestei învățături marxiste, „ideile” filosofice nu 'mai apar (ca niște fentități ce-și ajung loru-și, entități rupte de timp și de spațiu, născute din capriciul și fantezia filosofilor; ci ideile și categoriile filosofice, văzute în singura perspectivă științifică, care este cea marxistă, ni se prezintă drept ceea ce ele sînt de fapt: adică expresii abstracte ale relațiilor sociale dominante în societatea în care au trăit sau trăiesc autorii lor. Dintre numeroasele texte unde Marx exprimă această 'mare idee, dau aici unul dintr-o scrisoare pe care autorul *Capitalului* a adresat-o lui P. Annenkov (28 decembrie 1848): „... M. Proudhon a înțeles 'foarte bine că oamenii fac postavul, pînza, îmătăsurile etc. ... Ceea ce M. Proudhon n-a înțeles e faptul că oamenii, conform facultăților lor (de producție), produc și relațiile sociale în care ei fabrică postavul și pînza. M. Proudhon a înțeles și mai puțin că oamenii care produc relațiile sociale conform productivității lor materiale, produc și *ideile, categoriile*, adică expresiile abstracte, ideale ale acelorași relații sociale. Astfel, categoriile sînt tot așa de puțin veșnice cît

ftn

sînt relațiile pe care ele le exprimă. Ele sînt produse istorice și trecătoare."

În consecință, pentru a înțelege istoria filosofiei în adevărata ei semnificație, pură confruntare a textelor filosofice nu este suficientă. Ea e necesară, dar nu e suficientă; căci oricîtă atenție și pătrundere ar fi puse în examenul textelor filosofice, istoria gândirii filosofice nu /poate fi înțeleasă numai pe baza unui astfel de examen. Reconstituită numai pe bază de așa-numită critică „internă” a textelor, istoria filosofiei devine o înșirare fără conexiune reală a unor idei ieșite din capul filosofilor, fără motive perfect inteligibile.

O astfel de tratare pseudoștiințifică a istoriei filosofiei pleacă, evident, de la postulatul fals al posibilității existenței unei gândiri independente, ruptă de orice condiționare în timp și loc. iPostulat idealist și lipsit de orice bază științifică reală, dar postulatul acceptat de marea majoritate a istoricilor burghezi ai filosofiei.

Ținînd seama de prejudecata aceasta burgheză atît de răspîndită, înțelegem de ce Engels, după apariția *Contribuțiilor la critica economiei politice*, putea scrie cu bună dreptate: „ . . . Reiese îndată după un examen mai aprofundat că această poziție în aparență simplă, că conștiința oamenilor depinde de existența lor și nu invers, lovește direct și în plin, începînd chiar cu primele ei conseicințe, orice idealism, pînă și pe cel mai disimulat. Ea neagă toate concepțiile tradiționale și obișnuite asupra istoriei. întregul fel de raționament politic tradițional este răsturnat...”

Înainte de a merge mai departe și pentru a prinde unele aspecte importante ale prezentului curs, să ne oprim un moment la raportul care există între infrastructura și suprastructura unei societăți; să

arătăm adică, mai de-aproape, cum concepe știința marxistă acest raport?

Spuse lucrurile scurt de tot: marxismul nu concepe acest raport ca pe o relație de determinare mecanică, ci ca pe o *legătură dialectică*, ca pe un raport de determinare reciprocă. Acest concept de relație dialectică, știința marxistă îl aplică, cum se știe, nu numai la lămurirea fenomenelor istorice, ci chiar și la explicarea fenomenelor naturii. Studenții sînt rugați să consulte în această chestiune importantă lucrarea lui Engels *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filosofiei clasice germane*, și cu deosebire capitolul patru al ei. Precizarea aceasta, pe care au făcut-o cu accent și fermitate și clasicii marxismului, era necesară într-un curs care se adresează studenților. Fără ea, cele expuse pînă acum ar putea fi greșit înțelese, căci, într-adevăr, cu toate că textele clasicilor marxismului sînt numeroase și foarte limpezi în ce privește această din urmă calitate, iar aplicațiile pe care ei le-au făcut sînt nu se poate mai concludente — de exemplu Marx, *18 Brumar al lui i.L. Bonaparte*, și Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filosofiei clasice germane*, apoi *Anti-Diihring* al aceluiași autor — marea idee a relației dialectice a fost adesea rău înțeleasă. Nu ne gîndim aici la adversarii marxismului, conduși de rea-credință, ci la cei ce au înțeles greșit chiar de bună-credință fiind.

A spune că structura economică a societății, modul de producție al vieții materiale, condiționează formele procesului social, juridic, politic și intelectual în general, a spune că bu conștiința oamenilor este ceea ce determină existența lor, ci invers, existența lor socială le determină conștiința, nu înseamnă a afirma că singurul factor determinant în istorie este producerea și reproducerea vieții materiale și că ideile juridice, concepțiile politice, filosofice, adică formele suprastructurale, nu joacă nici un rol în

mersul istoriei. Marx și Engels revin mereu asupra faptului că doctrina lor recunoaște și eficacitatea istorică a ideilor. Evident însă, această eficacitate, deși reală și însemnată, nu are totuși 'o putere atât de determinantă cum este cea pe care o are în istorie economicul. Pentru a nu lungi prea mult considerațiile acestea introductive,, în spiritul general al cursului nostru, citez aici o singură precizare dată de Engels într-o scrisoare a sa către J. Bloch: „ . . . După concepția materialistă a istoriei, factorul determinant în istorie este, în ultimă instanță, producția și reproducția vieții reale. (Nici Marx, nici eu însumi n-am afirmat niciodată mai mult. Dacă cineva torturează această afirmație până la a susține că factorul economic este *singurul* determinant, acest cineva transformă propoziția noastră într-o frază goală, abstractă, absurdă. Situația economică este ■baza, dar diversele părți ale suprastructurii. . . exercită de asemenea acțiunea lor asupra mersului luptelor istorice și îi determină în chip preponderent, în numeroasele cazuri, *forma*. Există acțiune și reacțiune a tuturor acestor factori prin mijlocul cărora mersul istoriei sfârșește prin a-și deschide calea . . . Ne facem noi istoria, dar cu premise și condiții foarte determinate. (între toate, 'condițiile economice sînt acelea care sînt determinante în ultimă analiză. Dar condițiile politice, etc, ba chiar și tradiția care obsează creierul oamenilor, joacă de asemenea un rol,, deși nu un rol decisiv".

Cu altă ocazie, același Engels exclamă că este o credință stupidă a „ideologilor" cînd aceștia susțin că Marx și Engels ar refuza orice eficacitate ideilor, numai pentru că ei refuză diverselor sfere ideologice o dezvoltare istorică independentă. Tot Engels ne indică, într-un alt text, principala cauză a neînțelegerii de care s-a izbit conceptul de relație dialectică, una din ideile de bază ale marxismului: „ . . . Ceea ce le lipsește tuturor acestor domni, scrie Engels,

este dialectica. Ei nu vad niciodată aici decât cauza, dincolo decât efectul. . .". Ei nu văd că „marele mers al lucrurilor se produce sub o formă de acțiune și reacțiune de forțe, fără îndoială foarte inegale, forțe între care mișcarea economică este cu mult cea mai puternică . . . ; ei nu văd că nu există nimic absolut, că totul este relativ, toate acestea, ce vrei, ei nu le văd; pentru ei Hegel n-a existat. . .".

Dar dacă această împrejurare putea scuza pe unii dintre contemporanii mai tineri ai lui Marx și Engels, ea nu mai poate servi de scuză pentru cercetătorii de azi. Înțelegerea și aplicarea unei astfel de concepții revoluționare a relațiilor factorilor istoriei rezină, evident, și oarecare dificultăți. Ea cere nu numai pătrundere, ci și o foarte serioasă muncă de relucrare, pe baze noi, a materialului, a enormului material istoriografic.

Să reținem, în concluzie, ca rezultat general al acestor considerații preliminare, că știința marxistă ■ne învață că nu există, că *nu poate* exista gândire ruptă de condițiile reale materiale, care o determină. Știința marxistă ne învață că, aruneînd acest postulat idealist în camera de vechituri ale spiritului uman, istoria filosofiei nu poate fi înțeleasă decât legînd desfășurarea ei de istoria condițiilor de viață materială ale societății în care apare gândirea filosofică.

Cheia înțelegerii juste a acestei din urmă tot marxismul ne-o dă. Nu ne îngăduie timpul să intrăm aici prea mult în amănunte. Presupunînd unele lucruri cunoscute, ne mulțumim doar să aminti'm că cheia acestei înțelegeri este lupta de clasă. Asemenea istoriei oricărei forme ideologice, istoria gândirii filosofice, determinată fiind în ultimă instanță de istoria infrastructurii, oglindește și ea această luptă.

m

ELEMENTE DE GÎNDIRE FILOSOFICĂ ȘI ȘTIINȚIFICĂ ÎN EGIPTUL ANTIC ȘI MESOPOTAMIA ANTICĂ

Societățile sclavagiste ale Orientului Apropiat au eurat, cu mii de ani înainte de era noastră, civilizații care au atins același nivel de dezvoltare. De aici importante trăsături comune în gîndirea filosofică și științifică a vechilor egipteni și a chaldeo-babilonienilor. Iată de ce, înainte de a analiza unele dintre elementele de gîndire filosofică și științifică pe care le putem găsi în stadiul actual al cercetărilor în Egiptul antic, pe de o parte, și în Mesopotamia antică, pe de altă parte, facem, -cu titlu de introducere comună la lecțiile ce urmează, cîteva considerații valabile pentru ambele aceste străvechi civilizații.

Elementele de gîndire filosofică le găsim, atît în Egipt cît și în Mesopotamia, în miturile populare și în unele reflecții de natură etică. Acestea din urmă sînt de proveniență relativ mai nouă, dar și unele și altele au îmbrăcat, în condițiile istorice date, haină religioasă. Cît privește elementele de gîndire științifică ce pot fi găsite la vechii egipteni și la chaldeo-babilonieni, ele sînt cu precădere din domeniul matematicilor și al astronomiei, iar la egipteni și din domeniul medicinei. Medicină au avut, evident, și chaldeo-babilonienii, dar, spre deosebire de cea egipteană, medicina lor nu arată în nici o fază a lungii ei istorii că ar fi fost animată de un cît de rudimentar spirit științific. Vom vedea la

mmmmmm
mmmmmm

p f P o a t e J t ^ { 2 } * * T M s u -

culturi au fost considerabile. Faptul acesta istoric — deci mai riguros controlabil decât sus-
 menționatul fapt arheologic — explică îndeajuns
 răspîndirea generală și străveche, pe tot acest vast
 teritoriu, a «nor tehnici de producție ce se găsesc
 la același nivel de dezvoltare, deja la începutul
 mileniului al III-lea î.e.n.

Pentru ceea ce urmărim noi în prezentele lecții de
 istorie a filosofiei Orientului antic, important
 este să reținem faptul că, dacă privim lucrurile
 în lumina criteriilor științifice arătate de Engels în
Originea familiei, a proprietății private și a
statului,

cît în Mesopotamia cît și în Egipt avem de-a face
 societăți care, în elementele lor de bază, se găsesc
 la același nivel de dezvoltare; și aceasta pentru că
 și în una și în cealaltă, producția se afla la ace-
 lași nivel de dezvoltare. Atît Egiptul, cît și Mesopotamia
 pășesc pe pragul istoriei ca societăți cu
 torînduire sclavagistă și organizate statal. Ambele
 Centre de civilizație cunosc topirea minereului de
 fier și practică o agricultură dezvoltată, sprijinită
 pe o înaintată tehnică de irigație; amîndouă cunosc
 arta scrisului și amîndouă sînt în posesia unui ca-
 lendar. Or, în societăți în care producția se găsea
 la același nivel de dezvoltare și aveau aceeași orîn-
 duire socială și politică, era de așteptat ca ideologia
 care oglindește aceste realități să arate trăsături
 importante comune, să aparțină, judecată în liniile
 ei generale și esențiale, aceluiași tip.

Și într-adevăr, în cursul analizelor ce vor urma,
 voiți putea vedea cum, în Mesopotamia — ca și în
 Egipt —, o tehnică relativ dezvoltată duce la naș-
 terea germenilor unor *științe legate direct de această*
tehnică și influențînd, la rîndul lor, această tehnică.

Y^{om} p^{onst}ata apoi că în Mesopotamia, întocmai ca și
 în Egipt, *mituri* provenind dintr-o religie populară
 naturalistă, și mișcîndu-se pe vădite poziții mate-
 rialiste de gîndire, sînt în cursul timpului, pe mă-

socie-

« " «

J» oamenilor'^f f

C

nă întreprindă mari lucrări de îndiguire și irigație, lucrări posibile numai în cadrul unor munci colective, a căror executare, prin cantitatea forțelor de muncă ce-o reclamau, necesitau o orînduire socială superioară celei proprii comunei primitive.

Cît privește izvoarele de informație de care dispunem și care ne permit să cunoaștem, destul de fragmentar de altfel, societățile în sinul cărora s-au produs aceste civilizații ale Orientului, ele pot fi clasate în două mari categorii:

a) *Izvoare arheologice* în sensul strict al cuvîntului. Constituite din rămășițele arhitectonice, mai numeroase în Egipt, relativ puține în Mesopotamia, (din unelte și arme, din obiecte casnice și de artă, din piese de ceramică, bijuterii ș.a., acestea ne în găduie să urmărim departe, pînă în mileniul al •V-lea î.e.n., civilizațiile respective.

b) Mult mai amplă este informația pe care ne-o oferă *izvoarele istorice* în sensul propriu al cuvîntului, adică documentele scrise. Cît privește Egiptul, avem papirusuri numeroase și diferite inscripții în piatră — temple, piramide —, iar cît privește civilizația — și gîndirea — chaldeo-babiloniană, grosul izvoarelor istorice este constituit din tăblițele de argilă — uscate la soare, apoi arse în foc — care s-au găsit în număr mare pe locul vechilor cetăți ale Mesopotamiei. Pînă în momentul de față, cea mai mare număr de tăblițe l-axi dat săpăturile de la Borșippa (M sud de Babilon), cele de la Nippur (150.000 de tăblițe) și cele de la Mnive. Aici s-a dezgropat biblioteca lui Assurbanipal, care conținea 30.000 de tăblițe, de altfel clasate și catalogate, fie care tăbliță fiind prevăzută cu o etichetă ca astfel să poată fi mai ușor identificată.

Conținutul papirusurilor și inscripțiilor egiptene, ca și acela al tăblițelor mesopotamiene, este cum

între 1728 și 1686 î.o.n., pentru a pune oarecare frână speculei la rare se dădea această pătură socială, reglementează prețurile'

În ce privește meseriile, un înalt nivel de dezvoltare au atins țesătoria și ceramica. Dar și celelalte meșteșuguri s-au diferențiat încă în cursul mileniului al II-lea î.e.n. în Babilon, dispoziții ale Codului Hamurabi prevăd organizarea meșteșugurilor în corporații.

Să notăm faptul, caracteristic pentru nivelul de dezvoltare la care se găsea societatea babilonică,

ostenitoare a vechii culturi sumeriene, că,

pr deși
m rologul Codului Hamurabi are un caracter co religios, mistic — ca legea lui Moise de mai târziu deși ca alte corpuri de legi din aceste vremuri îndepărtate —, deși ni se spune în acel prolog că codul" e un dar pe oare zeii l-au făcut lui Hamurabi, locțiitor al lor pe pământ, conținutul ca atare al codului este complet laic, cu un caracter pur juridic, fiind degajat de orice poziție mistică, religioasă de gândire. Conținutul numeroaselor articole ale Codului Hamurabi ne arată cu prisosință că, asemenea tuturor codurilor de legi promulgate de la Hamurabi încoace de societățile împărțite în clase, codul marelui rege babilonian a fost conceput pentru a *apăra interesele claselor dominante*, și împotriva intereselor celor exploatați.

In cele precedente n-am urmărit decît să schițăm un foarte sumar profil al unor societăți străvechi, a căror gândire vrem s-o examinăm în cele ce urmează. Mai mult întrezărit decît văzut, acest profil concret ne va ușura, credem, într-o măsură oarecare înțelegerea considerațiilor, necesarmente mai abstracte, care privesc analiza elementelor de gândire filosofică cuprinse în religia, miturile și în unele reflecții de natură etică ale societăților egiptene

th*

și mesopotamiene, precum și analiza elementelor de gândire științifică ce pot fi găsite în documentele scrise rămase de la acele societăți străvechi.

EGIPTUL ANTIC

Istoria civilizației Egiptului antic se întinde pe o foarte lungă perioadă de timp. Cele mai vechi mărturii scrise privind istoria Egiptului se referă la mileniul al V-lea î.e.n.

Istoricul grec Herodot redă cuvintele preoților egipteni care spuneau despre țara lor că este un „dar al Nilului”. Într-adevăr, privind pe hartă, putem constata că Egiptul antic se prezintă sub forma unei fișii lungi de mii de kilometri și lată de 6—8—10, cel mult 15 km, situată de o parte și alta a Nilului, întreaga țară a Egiptului se reduce, așadar, la valea Nilului. Fișia de care vorbim este porțiunea de pământ inundată de Nil în cursul revărsărilor sale anuale și pe care aceste revărsări au făcut posibilă dezvoltarea agriculturii, aducând un mîl fertil și asigurînd apa necesară dezvoltării plantelor, într-o țară în care cea mai mare parte a anului ploile sînt inexistente. Ca atare, viața materială a acestei societăți egiptene depinde, într-o măsură foarte mare, de Nil.

Oa și la celelalte popoare, a existat și la egipteni cea mai veche orînduire social-economică, *orînduirea comunei primitive*, orînduire legată de folosirea unor unelte de piatră și de os, apoi de metal.

Din cele mai vechi timpuri, țara Egiptului era împărțită în mici districte, dispuse ca niște secțiuni transversale de-a lungul văii Nilului, numite *nome*, conduse de către un *nomarh*. Au existat și obști țărănești libere.

Dezvoltarea forțelor de producție, creșterea productivității muncii, apariția plusprodusului determi-

nă, către începutul mileniului al V-lea și sfârșitul mileniului al IV-lea î.e.n. destrămarea orînduirii comune primitive și apariția orînduirii bazate pe clase antagoniste. Trecerea la sclavagism a fost legată în Egipt, ca și în Mesopotamia, oa și în alte locuri, mai ales de dezvoltarea agriculturii, care devine în această perioadă principala ramură a producției. Paralel, se dezvoltă puternic, cum am amintit mai sus, și meșteșugurile, dar ocupația principală a egiptenilor era agricultura.

O dată cu dezvoltarea societății bazate pe clase antagoniste, apare și se dezvoltă și statul sclavagist, ca instrument de reprimare a maselor; în locul stării anterioare de fărîmîtare, legată de existența notnelor, se constituie un stat despotic centralizat, cu întreaga putere concentrată în mîinile monarhului, a faraonului.

Sclavagismul prezintă în Egipt unele particularități, pe care le întâlnim și în Mesopotamia. Anume, multă vreme persistă în sînul orînduirii sclavagiste obștile agrare libere. Structura de clasă a societății egiptene în epoca sclavagismului era următoarea: existau cele două clase fundamentale ale societății sclavagiste, clasa proprietarilor de sclavi, de care era strîns legată prin interese casta preoților, și clasa sclavilor; constatăm totodată existența și a unei a treia categorii sociale, cuprinzînd oamenii liberi, care nu sînt proprietari de sclavi, țărani liberi din obști, țărani liberi din afara obștilor, meșteșugarii, și în sfîrșit masa sărăcimii libere.

Istoria orînduirii sclavagiste în Egiptul antic cunoaște numeroase răscoale extrem de violente ale sclavilor, cărora li se alătura adesea și sărăcimea liberă. După cum arată documentele, o dată răsculații au izbutit să doboare puterea claselor exploatare, să gonească pe monarh și pe nobili, chiar dacă aceste succese au avut un caracter trecător.

Un puternic aliat al claselor stăpânitoare și sprijin al orînduirii sclavagiste îl constituia în Egipt casta preoților. Conflictele care aveau loc uneori între preoți și faraoni, între preoți și nobili reprezentau un *fenomen neesențial*. În principiu, preoții acționau ca un factor de conservare și de întărire a orînduirii sclavagiste și a statului sclavagist.

Puterea castei preoțești era sporită de monopolizarea de către preoți a cunoștințelor științifice, de deținerea de către ei a unor „secrete” științifice. Așa, de pildă, preoții aveau cunoștințe de matematică care constau, în acea epocă în care matematica avea încă — cum vom vedea — un caracter empiric, în cunoașterea unor *anumite formule*, aplicabile, de pildă, la probleme de construcții.

Este lesne de înțeles că deținătorul unei formule cu *ajutorul căreia se putea* construi să spunem un dig apărea omului simplu din popor ca un om de temut, foarte puternic, un fel de posesor al unei forțe magice. Un rol deosebit în întărirea puterii preoților egipteni l-a jucat, așa cum arăta Marx, monopolizarea de către ei a cunoștințelor astronomice, care aveau o mare importanță pentru agricultură. De asemenea și cunoștințele medicale erau în mâinile preoților.

Elemente de gândire filosofică în mitologia și religia Egiptului antic. Din cele mai vechi timpuri exista în Egipt un mit larg răspîndit în popor, care vorbea despre o apă primordială nesfîrșită, necreată, apă în care ar fi plutit germenii tuturor lucrurilor, și din care s-ar fi născut tot ce există. Astfel, un vechi document vorbește despre „apa rece care se găsește în această țară, apă care a dat naștere lucrurilor vii și din care apar toate lucrurile”.

Acest mit cosmogonic arhaic conține germeni de gândire materialistă. Într-adevăr, la originea lumii

este pus un element material, apa. Realitatea materială ca atare apare ca primordială, necreată.

Faptul că vechii egipteni considerau că la origine există materia necreată de vreo divinitate se opune în mod direct tezelor teologice care vorbesc despre existența primordială a divinității, care ar fi creat materia. Vedem deci că *primele imagini pe care egiptenii și le-au format despre lume au caracter materialist*, iar nu mistic. Este un materialism foarte simplist, naiv, amestecat cu legende și imagini fantastice; nu este încă o concepție materialistă, nu este încă filozofie, ci doar un fel de a privi lumea, o intuiție a omului simplu, dar este totuși materialism.

În Egiptenii au divinizat, poate mai târziu, natura, în marile ei componente, ca de pildă soarele, luna, Nilul etc. Ca să înțelegem semnificația pe care o are pentru istoria materialismului acest fapt, să ne oprim puțin asupra divinizării Nilului. Nilul a fost personificat și sub chipul zeului Hapi, reprezentat ca un bărbat robust care poartă o tavă încărcată cu toate bunătățile pe care egiptenii le datorau dărnicii Nilului: spice de grâu, fructe, pești.

Care este însemnătatea filosofică a acestei divinizări a Nilului? Ne lovim aici de problema importanței a *originii ideilor* religioase, problemă care a constituit și constituie și astăzi un teren de luptă înverșunată între materialism și idealism.

Idealiștii vorbesc despre caracterul „înnăscut” al ideilor și sentimentelor religioase. Acestea, susțin ei, ar fi existat întotdeauna în conștiința omului.

Împotriva acestor concepții mistice și împotriva oricăror explicații idealiste ale originii religiei în general, materialismul istoric arată — cum se știe — că *ideile religioase au o origine materială*, că ele izvorăsc din condițiile vieții materiale a oamenilor, reprezentând o oglindire fantastică a acestor condiții ale vieții materiale. *Divinitatea Hapi nu reprezenta*

altceva decît imaginea fantastică în mintea oamenilor a unui raport real privind viața lor practică de toate zilele, reflectarea raportului strict material dintre ei și Nil. Legătura aceasta dintre reprezentările religioase — în cazul nostru, divinitatea Hapi — și preocupările vieții practice de toate zilele, conținutul real care se ascundea în spatele reprezentării mistice, religioase, sînt oglindite pregnant în chiar tezele egiptene oare ni s-au transmis. Astfel, zeul Hapi este numit într-o inscripție „tatăl zeilor, stăpînul alimentelor, care dă naștere substanțelor și inundă țara Egiptului cu produsele sale, care dă viață, gonește mizeria și umple hambarele pînă la refuz”.

Totodată trebuie să facem aici o constatare privind caracterul celor mai vechi reprezentări religioase egiptene, apărute încă în epoca comunei primitive, între rare se încadrează și divinitatea Hapi. Subliniem că aceste divinități, legate direct de viața materială de toate zilele a Egiptului, sînt concepute foarte concret, sînt legate de un element material din natura înconjurătoare; ele reprezintă un fenomen, o forță sau o parte a naturii înconjurătoare. Astfel, zeul Hapi nu este altceva decît fluviul Nil oare a îmbrăcat forma fantastică a unui zeu; în spatele reprezentării mistice religioase a zeului Hapi recunoaștem un element material — Nilul. În mod analog, exista la vechii egipteni un zeu al pămîntului, Geb; o zeităate care reprezenta cerul, Nut; zei ai soarelui ca Horus, Ra ș.a.m.d.

Desigur, nu poate fi vorba de a atribui prin aceasta un caracter materialist unor credințe religioase, fie ele primitive sau evolute. Religia este o formă ideologică prin esență idealistă, mistică. Trebuie să remarcăm însă deosebirea dintre cele mai vechi reprezentări religioase, apărute în timpul comunei primitive — și care persistă în credințele populare și în timpul sclavagismului — și reprezen-

«tarile religioase create mai târziu de preoți, la care *dispare, după cum vom vedea, această legătură cu elementele materiale* ale lumii. Comparate aceste vechi reprezentări cu forme de mai târziu ale religiei, iese în evidență faptul că, cu toate elementele lor mistice, cele mai vechi reprezentări religioase *oglesc vederi materialiste cu caracter arhaic*, proprii omului comunei primitive, lucru pe care l-am constatat și în mitul cosmogonic popular despre proveniența tuturor lucrurilor dintr-o apă primordială.

Aceleași aspecte le vom găsi analizând și alte elemente ale religiei egiptenilor în formele ei primitive, în Egipt exista, de exemplu, din cele mai vechi timpuri, un *cult al pietrei*, destul de răspândit și în epoca așa-zis istorică. La Heliopolis, de pildă, exista un centru al cultului pietrei sacre. Obeliscul, ca element al arhitecturii religioase egiptene, derivă din acest cult al pietrei.

Analiza formelor de cult existente la vechii egipteni ne pune la îndemână noi argumente pentru combaterea tezei idealiste menționate privind originea religiei. Ea ne arată că *cultul* — element indispensabil al oricărei religii, constând în adorarea divinității respective, în executarea unor anumite ritualuri și acțiuni, într-un cuvânt, într-un anumit ansamblu de procedee — își are și el originea în elemente ale vieții materiale de toate zilele ale oamenilor, în interese și nevoi legate de viața materială. Prin cult, oamenii urmăresc să rezolve anumite probleme ale vieții lor materiale, ce-i drept cu mijloace fantastice, iluzorii, despre care ei cred în mod naiv că ar fi eficace. Cultul religios nu reprezintă la origine altceva decât un ansamblu de procedee prin care emul își închipuie că poate obține foloase în muncă și în luptă din partea unor anumite forțe misterioase, a căror simpatie, bunăvoință și sprijin omul caută să le obțină prin implorări. Alteori, prin

cult omul speră să obțină tot pe această cale abținerea de la acțiune a unor forțe misterioase dușmănoase.

Așa, ele pildă, care este semnificația cultului pietrei? Piatra reprezintă, din timpurile cele mai îndepărtate, una din cele mai importante *materii prime din care omul își făcea uneltele*. Impresionat de puterea uneltei de piatră, de foloasele pe care le putea trage de pe urma ei, omul primitiv atribuie uneltei de piatră, pietrei din care este făcută, puteri supranaturale. Închipuindu-și că succesul în munca cu uneltele de piatră depinde de *bunăvoința forței supranaturale* care sălășluiește în piatră, omul începe să venereze piatra; el caută să-și facă favorabilă această forță supranaturală prin ansamblul de procedee care constituie *cultul pietrei*.

Cultul pietrei nu este, așadar, decât expresia fantastică, mistică, religioasă a importanței pe care uneltele de piatră o au în viața omului, iar scopul cultului este obținerea unui anumit folos practic.

■ în Egipt este foarte răspândit cultul diferitelor *animale*. Aici se iau în evidență, între altele, cele două aspecte ale practicilor culturale. Pe de o parte există un cult al animalelor domestice, folositoare: cultul *vacii sfinte* — Hator —, 'al țapului sfânt, al mielului sfânt, cultul *boului Apis*, la Memfis. Aici apare *atitudinea pozitivă* în relațiile de cult: *în cult se exprimă năzuința oamenilor de a obține un folos mereu sporit din partea acestor animale*, 'atît de importante pentru viața lor. De pildă, ei se închină mielului sfânt pentru a asigura prin cult bogăția turmelor de oi, fertilitatea oilor etc.

Pe de altă parte, exista și un cult al animalelor dăunătoare, periculoase, de oare egiptenii se temeau, ca *crocodilul*, sau ca unele fiare ale pustiului, lupul, șacalul, leul. Aici apare *atitudinea negativă* în relațiile de cult. Omul urmărește prin cult să asi-

gure apărarea de aceste animale, prin înduplecarea lor.

, într-un caz ca și în celălalt, cultul animalelor se dovedește a nu fi altceva decât *expresia fantastică a unui raport material*, a raportului natural concret existent între om și animale.

Este cazul totodată să facem și aici remarcă pe care am făcut-o când am vorbit de divinizarea Nilului: și aici, atât în cazul cultului pietrei cât și în cazul cultului animalelor, la baza reprezentărilor religioase se afla un element material din lumea înconjurătoare — piatra, un anumit animal —, căruia i se atribuiau anumite însușiri sau forțe supranaturale, i se atribuia un spirit etc. E vorba deci de un *element material concret, încărcat — ca să zicem așa — cu un element mistic*.

Urmărind mai departe *originea ideilor religioase nu în conștiința oamenilor, ci în viața lor materială de producție*, care are drept efect un anumit reflex ideologic, se cuvine să ne oprim asupra problemei *miturilor*, care ocupă un loc însemnat în religia vechilor egipteni. Să luăm, de pildă, *mitul lui Osiris*, mit Toarte răspândit în Egipt.

Care este conținutul mitului? *Osiris*, zeu al fecundității, al vegetației, al vieții organice de pe pământ, este ucis și tăiat în bucăți de fratele său *Set*, geniu al răului, simbolizând pustiul, nefertilitatea și în general forțele naturii potrivnice vieții organice. Soția lui Osiris, *Isis*, zeița care simbolizează însăși natura, găsește în Ml coșul cu trupul lui Osiris, îl reconstituie, îl învie și este fecundată de Osiris înviat.

Mitul acesta al unui zeu binefăcător al fertilității și al naturii organice, care este ucis, suferă o dezmembrare și învie, apare în diferite forme la mai toate popoarele agricole.

Care este semnificația mitului? Nu este greu de

văzut că și aici avem de-a face cu anumite *relații materiale, concrete, transpuse într-o formă fantastică*. Sînt transpuse în mit anumite *fenomene* din natură care-l preocupă în cel mai înalt grad pe agricultor, și totodată *năzuințele acestuia legate de munca sa*. Lupta dintre Osiris și Set reprezintă lupta dintre pustiul și fertilitate. Agricultorul egiptean asista mereu la această luptă; a luptat el însuși neîncetat împotriva pustiului, folosindu-se de apele Nilului aducătoare de fertilitate; el năzuia fierbinte ca fertilitatea să învingă sterilitatea. Viața lui Osiris, moartea și reînvierea lui semnifică ciclul anual al naturii organice, ciclul anotimpurilor, de care este legat ciclul anual al producției agricole. În fiecare an, toamna, vegetația piere, pămîntul lipsit de umezeală pare mort. Osiris este ucis de Set. Primăvara, Isis cheamă din nou la viață fertilitatea, care renaște dînd viață naturii; vegetația renaște, ogoarele înfloresc, Osiris a înviat.

Dar mitul nu are *caracter descriptiv*, ci urmărește un anumit scop, legat de nevoile agricole. Venirea iernii provoacă îngrijorarea agricultorului primitiv; vegetația a dispărut, se va reîntoarce vreodată? De aceea, oamenii recurg la anumite *procedee de cult, prin care ei cred că vor stimula întoarcerea vieții, desfășurarea favorabilă a ciclului divin*. Mitul lui Osiris apare astfel nu numai ca *expresie mistică a unui ciclu material, dar și ca mijloc prin care omul caută să asigure reîntoarcerea primăverii, renașterea vegetației, a fecundității*. În felul acesta, agricultorul egiptean credea că-și rezolvă, practicînd mitul, o problemă a vieții sale materiale de producție. Mitul lui Osiris apare ca un mijloc — fantastic, în fond, absurd, dar care egipteanului primitiv îi părea foarte eficace — pentru a obține o recoltă bună în anul următor.

j Pe măsură ce are loc trecerea de la orînduirea comunei primitive la orînduirea sclavagistă, vechilor reprezentări religioase, în care se reflectă, după cum am văzut, mentalitatea arhaic-materialistă a omului comunei primitive, încep să li se opună o serie de idei și reprezentări noi, care apar mai ales în urma *acțiunii preoților și care au un caracter mistic idealist*.

. Dezvoltarea sclavagismului duce la centralizarea progresivă a statului. Pe măsura 'adîncirii antagonismului de clasă, clasele dominante *sînt nevoia unor forțe de reprimare sporite*. Numele își pierde treptat autonomia, se contopesc, dînd naștere statului sclavagist centralizat, în fruntea căruia se 'află monarhul — faraonul.

Paralel cu acest proces de centralizare, au loc și anumite transformări în domeniul religiei, care oglindesc adîncirea antagonismelor de clasă precum și nevoia pe oare o resimte clasa dominantă de a întări prin diferite mijloace, printre care și prin *creerea suprastructurii ideologice corespunzătoare*, orînduirea sclavagistă.

■ In 'adevăr, centralizarea politică este întovărășită de o centralizare religioasă. Vechilor nome le corespundeau zeități locale, concepute concret, foarte aproape de materialitate și avînd puteri limitate. Statului sclavagist centralizat îi corespund zeități *noi*, oare iau naștere prin contopirea zeităților locale și al căror cult este impus peste tot ca un cult al zeităților supreme oficiale ale statului.

Spre deosebire de vechile divinități populare, aceste zeități noi ■ — care apar în mod direct ca ocrotitori ai statului și ai faraonului — primesc un *caracter tot mai abstract*, mai difuz, sînt concepute tot mai mult ca niște entități abstracte, care nu mai au nici o legătură cu elementele materiale ale lumii înconjurătoare și cărora li se atribuie totodată puteri incomparabil mai mari decît vechilor zeități

populare. Ele sînt arătate ca *insensibile*. „Este greu pentru mintea noastră să conceapă divinitatea; îi e greu limbii noastre să vorbească despre ea. Divinitatea e inefabilă" se spune într-o invocare a zeului Thot. Scopul acestei abstractizări a divinității este acela de a face poporul simplu să se teamă de zeu, devenit ocrotitorul ordinii sociale existente. Cu cît divinitatea este arătată a fi mai abstractă, mai misterioasă, mai greu de înțeles sau de reprezentat și în același timp **mai puternică**, cu atît omul simplu se va teme mai mult de o asemenea divinitate și va respecta orînduirea socială pe care această divinitate o apără.

Astfel, de la imaginea mielului sacru se ajunge la imaginea atotputernicului *Amon-Ra*, inițial zeu al soarelui. Crearea lumii începe să fie legată de forța lui Amon-Ra. Legenda instituită de preoți spune că acesta a creat lumea prin puterea cuvîntului său. Într-un document, zeul Amon-Ra declară: „Am creat toate formele prin ceea ce a ieșit din gura mea (adică prin cuvînt, pronunțînd numele lucrurilor — B.D.R.), atunci cînd nu exista nici cerul, nici pămîntul".

Trebuie să observăm în primul rînd că, în opoziție cu imaginea populară despre natură, în care lumea apare ca necreată și ca derivînd dintr-un element material, aici natura apare ca o *creație* a divinității, și anume ca un produs al cuvîntului rostit de divinitate, ca o creație din nimic. Avem de-a face cu o concepție *idealistă*, care consideră un element spiritual, mistic — verbul, numele — ca generator al universului *material*.

Pe de altă parte, imaginea teologică a creării universului urmărește să sublinieze *atotputernicia* zeului: el este atît de puternic inert a reușit să creeze lumea numai prin forța cuvîntului său.

Într-un alt text, „Inscripția regelui Sabaca", se spune: „Atum este cel ce face să trăiască tot ce se

va naște din orice pîntec și din gura oricărui zeu (adică făpturile create de ceilalți zei, subordonați care creează și ei, ca și Atum, prin cuvînt — D.D.R.) . . . Toți zeii, toate făpturile omenești, toate animalele trăiesc prin faptul că el gînclește și enunță orice lucru care îi place. . . Picioarele umblă, toate membrele se mișcă atunci cînd limba (zeului — D.D.R.) enunță cuvintele pe care inima le-a gîndit".

Verbul divin — spuneau preoții — nu se află numai la originea lumii, nu a creat numai inițial lucrurile, <~i el continuă să acționeze și în prezent asupra lumii, reprezentînd principiul fundamental extern al vieții în univers. *Gîndul și cuvîntul divinității* — ■ afirmă preoții — *susțin în permanență lumea printr-o creație continuă.*

Re.Tumînd cele spuse, constatăm deci că în Egipt are loc un *proces de abstractizare a zeilor*, adică un proces de trecere de la imagini concrete de zei la imagini abstracte, de te reprezentări mitologice foarte apropiate de elementele materiale ale cosmosului la entități abstracte, misterioase, insesizabile, la care legătura cu realitatea materială nu mai apare în nici un fel.

Din punctul de vedere al sensului său social, al rădăcinilor sale de clasă, acest proces exprimă unul din procedeele la care recurge clasa dominantă pentru a-și apăra interesele, căutînd prin mijlocirea păturii ei preoțești să sporească 'autoritatea divinității, ou scopul de a întări statul sclavagist, orînduirea sclavagistă, pe care divinitatea e prezumată a le apăra. în ceea ce privește conținutul său ideologic, procesul acesta reprezintă înăbușirea elementelor arhaice de materialism cuprinse în vederile populare exprimate în legende cosmogonice și în unele reprezentări religioase — legate direct de viața naturală a oamenilor — de către o concepție strict idealistă, teologică.

Unele **idei social-politice**. Istoria marxistă a filosofiei nu se mărginește la arătarea concepției materialiste despre lume și a **dezvoltării** dialecticii. Ea urmărește și istoria ideilor social-politice. Fără îndoială, din timpuri foarte vechi, oamenii au exprimat unele idei și sentimente referitoare la realitățile sociale și politice existente, — evident că ei nu făceau încă diferența dintre social și politic —, față de conducători, față de problema bogăției și sărăciei, față de religie și preoți etc. Putem bănuși că în funcție de poziția lor de clasă, oamenii aveau păreri și sentimente deosebite, cel puțin în raport cu unele din aceste chestiuni.

Din păcate însă, documentele de care dispunem înregistrează extrem de rar asemenea aspecte ideologice. Trebuia ca în viața socială să se fi întâmplat evenimente neobișnuite, pentru ca în literatura acestor vremi — literatura consemnată de scribii palatelor, înalților funcționari, ai preoților și mai rar ai poezilor, dar fără îndoială și atunci ai unor scribi ai poezilor agreați de cei puternici —, să răzbată punctul de vedere al unor oameni care nu iubeau nici palatele, nici puterea pe care ele o întrupau. Or, asemenea evenimente neobișnuite s-au produs în vechiul Egipt, pe la sfârșitul epocii numită „vechiul imperiu”, adică aproximativ pe la mijlocul celui de-al III-lea mileniu î.e.n. Ne referim la răsturnările sociale ce s-au produs în acea perioadă și care se oglindesc într-o serie de documente ce ni s-au păstrat. Desigur, punctul de vedere ce se *exprimă în aceste documente* este acela al claselor dominante. Dar, descriind întâmplările ce au avut loc, ele înregistrează, pentru a le înfiera, și vederile celor din tabăra dușmană. Rar prilej pentru noi de a cunoaște și gândirea socială a poporului asuprit.

Din documentele acestea rezultă că, în această epocă, poporul de jos trăia în suferință, că oamenii aceștia „nu aveau un zid pentru a se adăposti..., nu

aveau plinea lor..., nu **aveau** grâu... și din cauza sărăciei nu-și puteau măcar Jua o femeie" („Dojenile unui bătrân înțelept").

În asemenea condiții, încă de timpuriu au început mișcări, acte de răzvrătire, care de Ja început vizau *atît autoritățile* de stat cît și instituțiile *propriu-zise religioase*. Un decret al faraonului amenință cu pedeapsa aspră pe cei ce se vor deda la acte de distrugere *a inscripțiilor, a templelor, a meselor de sacrificii, a statuiilor vizirului Idi*. În această perioadă, asuprirea, ascuțirea extremă luptelor de clasă duce la răscularea sărăcimii lire, căreia i se alătură sclavii, precum și elemente în păturile mijlocii ale populației. În țară, deși e vorba de o completă stratificare socială, se constată în cele din urmă existența a două tabere: sus: tabăra nobililor, a bogaților în frunte cu înalții funcționari, cu preoții și regele; jos, *țărani, meșteșugarii, sclavii*. Într-un text intitulat „învățăături" se observă — fapt extrem de semnificativ — împărțirea în două tabere care s-a produs.

„Țara e pierdută, se spune în alt text. Fiecare îl omoară pe celălalt. Ura domnește printre oamenii orașelor."

Iar în alt text („Dojenile unui bătrîn înțelept") se arată că:

„Regele a fost înlăturat de sărăcime.. . Oamenii ră căpății au despuiat țara de regalitate. . . Sărării au devenit bogați, în timp ce proprietarii nu mai au nimic. . . Cel ce nu țesuse niciodată pentru el însuși posedă acum țesături fine . . . acela în fața băruia nu s-a cîn/tat niciodată, acum invocă zeita cîntecelor".

În general, textele abundă în descrierea violenței cu care cei exploatați lovesc în împilatorii lor. Din textul reprodus mai sus reiese că ei nu mai cred în inviolabilitatea regelui. Ei neagă drepturile, privilegiile aristocraților, exclamînd: „Haideți să-i des-

ființăm pe cei puternici!". Poporul devastează instituțiile publice, calcă în picioare documentele oficiale; mai mult, aceste acte nu par a fi deloc necugetate. Este atacată chiar și „Sublima sală a justiției”, actele ei sînt ridicate și, desigur, acești oameni nu mai cred în puterea miraculoasă a legii, a sentinței imperiale. În mintea lor, locul sentimentului de supunere civilă a fost luat da ura și disprețul față de ordinea legală instituită.

Unul din cele mai remarcabile **aspecte** ideologice ale acestui moment istoric este faptul că masele celor răsculați activează într-un fel care ne arată că *își dau seama că religia slujește asupritorilor, și că autoritatea religioasă merge laolaltă cu cea civilă*. Lovind în 'autoritatea de stat, ei atacă totodată simbolurile și lăcașurile religioase, se dezic de vechile credințe, obiceiuri, dogme, ritualuri religioase. Nicăieri nu găsim **ca** ei să fi afirmat că religia e un bastion al statului și că amîndouă aparțin exploata-torilor, dar acțione'ază ca și cînd ar gîndi tocmai în acest fel.

Masele revoltate desființează ritualul înmormîntărilor. Ele îndrăznesc să lichideze cultul faraonului, golesc de ofrande mesele acestuia, golesc pînă și camerele sfînte din interiorul piramidelor, unde se aflau sarcofagele faraonilor [morți, considerate pînă atunci sfînte. Ucid pentru nevoile lor boii, care înainte serveau doar sacrificiilor. **Pătrund** în locurile secrete, care erau, după cum știm, cu strășnicie păzite de preoți. Textul spune că ei au smuls de la preoți formulele magice și le divulgă. Amănuntul e semnificativ, căci dacă profanarea mormintelor ar putea fi explicată și prin interesul material de jaf, dacă părăsirea ritualului mortuar ar putea fi explicată prin faptul că le-ar fi lipsit materialul trebuincios, sau poate numai din dorința de a obține liniștea necesară, în cazul formulelor magice aveau de-a face, dacă se poate spune astfel.

cu un act gratuit, nelegat de un interes sau un impediment material, *act „pur” de exprimare ostentativă a impietății*, de dispreț împotriva unui simbol dintre cele mai sever apărate al puterii preoților, ai **autorității** religiilor. Speriat, autorul care consemnează faptul se lamentează că în acest fel formalele m'agice divulgate „au devenit ineficace, căci oamenii <le au acum în memoria lor”, în timp ce pînă atunci „eficacitatea” lor fusese condiționată de ignorarea lor de către oamenii de rînd! Intr-un alt text este notată exclamația ironică: „. . . dacă aș ști unde este zeul. . . i-aș aduce jertfe!” Astfel, poporul, prin nenumărate acte de impietate, își manifesta îndepărtarea lui de religie. El combate intențiile divine, iar perscripțiile zeilor sînt încălcate.

Se pare că nobilimea a simțit atunci mai mult ca oricînd însemnătatea pe care o avea religia pentru conservarea autorității de stat și a privilegiilor sociale, căci preotul Ipour sau Ipuver care îi exprima sentimentele și năzuințele, după ce denunța îngrozit actele de profanare săvîrșite de sărăcime, arată că soluția răului este în păzirea de către aristocrației a riturilor, afirmarea credinței lor în Ra, care va veni să „arunce apă rece peste foc”, adică să-i înfrîngă **pe** răsculați. Iar în „Sentințele preotului Neferehu” se pomenește de asemeni drept leac al răului reinstaurarea autorității regelui, a zeilor Horus și Set și implicit a vechii ordini de drept. Iată cît de timpuriu au recunoscut oamenii în mod spontan, instinctiv, ideea, devenită **științifică** în marxism-leninism, a colaborării în societatea claselor antagoniste dintre clasele dominante, stat, drept și religie, cei de sus salutînd această colaborare iar cei de jos privind-o ca pe un front ce trebuie distrus.

Epoca aceasta a ascuțirii **luptei** de clasă în vechiul Egipt — mileniul al **III-lea** î.e.n. ■ — a produs primele „învățăături” politice cunoscute în istorie. Aceste „învățăături” exprimă ideile sociale și politice

ale clasei stăpînitoare despre conducerea statului. În unul din aceste texte se spune: „Incovoiaie mulțimea, distruge ardoarea care vine de la ea!” Și se mai susține că orînduirea social-politică existentă, adică cea sclavagistă, este de origine divină. Textul unei alte „învățătură”, după ce descrie cu ură răscoala maselor, pledează pentru inegalitatea socială, referindu-se la inegalitatea din natură. Iată cel dintîi avocat al „doctrinei” care, patru mii de ani mai tîrziu, se va numi „darwinism social”.

Să ne oprim acum la unele din ideile pe care aceste documente ni le dezvăluie. *Nu* găsim în ele enunțarea expiicită a unei concepții etico-sociale. **Nu e vorba** încă de filosofie. Există însă numeroase referiri din care se poate deduce cu destulă siguranță care era felul de a gîndi al maselor în raport cu o serie întreagă de fenomene sociale. Desigur; filosofie înseamnă teorie, adică sinteză, idei cu caracter generalizator. Dar filosofia, teoria nu se naște gata maturizată, gata înarmată. Începutul ei — iar noi în acest curs urmărim și începuturile filosofiei — sălășuiește în vederile spontane ale oamenilor simplii, vederi care deocamdată nu constituie o teorie, ci exprimă felul de a intui societatea al maselor populare. Masele populare ne apar deci ca făuritori de gîndire socială elementară, lîncă rudimejitară.

Să luăm de pildă însuși faptul răscoalei. Este adevărat că sclavia nu se răscula cu conștiința că orînduirea socială existentă era principal nedreaptă, ei nu aveau nimic din ideea vreunei orînduiri sociale mai bune; noi nu știm ca ei să fi fost călăuziți în general de vreo concepție social-politică. Aceste răscoale aveau caracter spontan. Era actul unor oameni care, nemaiputînd suporta jugul, îl aruncau jos de pe gît. Ele aveau caracter haotic, anarhic. Ele implicau însă, oricum, o anumită stare de spirit a maselor în raport cu orînduirea existentă. Este starea de spirit a acelor care nu cred că orînduirea

existentă este imuabilă, că ea poate fi schimbată, că ea poate fi dată deoparte. Or, evident, o asemenea stare de spirit urmează a fi înregistrată ca exprimând un anumit *grad de dezvoltare a conștiinței sociale a maselor* celor exploatați.

Că avem dreptul să vorbim de existența unor anumite vederi embrionare cu caracter social-politic este cu atât mai evident cu cât o cercetare cât de cit atentă a textelor menționate dezvăluie existența unei *diversități* de opinii. Constatăm păreri opuse, contradictorii în probleme politico-sociale, etice și religioase, păreri orientate într-un sens progresist sau conservator, în raport cu pozițiile de clasă exprimate de purtătorii lor.

În ce-i privește pe cei din tabăra avuților, aceștia consideră lovirea regelui, despuirea de avere și privilegii a nobililor și preoților, atacarea instituțiilor, încălcarea legilor statului, violarea prescripțiilor religioase drept crime dintre cele mai odioase. Apoi, pe cât se pare, printre membrii categoriilor sociale suprapuse și-a făcut loc în această epocă un fel de etică a renunțării, o concepție adânc pesimistă despre viață, care implică neîncredere în istorie și glorificarea morții „izbăvitoare”.

„Astfel, într-un papyrus de pe la anul 2300 î.e.n., după ce se deplînge corupția moravurilor, autorul exclamă:

„Moartea se înfățișează azi ca o promisiune de **vindecare** pentru bolnav, ca mirosul florilor de lauri, ca mirosul florilor de lotus... ca un șuvoi de apă dulce”.

Într-un alt text, — de pe la sfârșitul vechiului imperiu, pe la 2600 î.e.n. — autorul vorbește de scepticii care „ar aduce jertfe, dacă ar putea ști unde este zeul”, și dă expresie celui mai negru pesimism, spunând: „De-ar veni ziua în care omenirea va înceta să mai existe..., când orice zgomot va dispărea de pe pământ, și când nu va mai trebui să luptăm!”.

În fața acestei stări de spirit a aristocratului, stare de spirit care se concretizează în reflecții cu caracter aproape filosofic, se ridică mod-ul de a vedea al poporului, rnod diametral opus.

Într-un text gravat pe mormintul unui rege — aproximativ 2200 î.e.n.; lespedeaua pe care e gravat acest text se găsește la Leyden — harpiștii care cântă pentru rege vorbesc în numele poporului, rfind spun, între altele: „Nimeni nu se mai întoarce de acolo,, ca să ne .spună ce se întâmplă acolo, ca să ne potolească inimile noastre pînă vom pleca și noi .acolo unde s-au dus ei. . . învață~ți, îndeamnă~ți inima să uite; veseleşte-te ascultînd de dorințele tale, .pînă ce mai ești în viață. Pune-ți lauri pe cap, îmbracă-te frumos ... Zeul cu suflet nepăsător nu aude bocetele tale... Hai! fii ferici/t, nu fii îngrajorat, doar nimeni nu-și duce bunurile cu sine; nimeni dintre cei plecați nu se mai întoarce de acolo".

Is-ar părea că autorul popular al acestor rinduri gravate pe lespedeaua de la Leyden și-a luat sarcina să respingă părerile pesimiste ale aristocratului care vede în moarte o .izbavire de toate relele acestei vieți.

Importanța acestui text constă în faptul că pentru prima dată în istorie — cel puțin în cea cunoscută p?nă azi —■ se exprimă în mod deschis îndoielei în *oe* privește existența unei vieți „de dincolo”. Astfel, cunoașterea bazată pe experiență a ajuns în jurul ari-uufi 2000 î.e.n. în conflict cu credința religioasă.

Cunoștințe științifice și elemente de gândire științifică la vechii egipteni. Cercetarea începuturilor cunoștințelor științifice la vechii egipteni, în primul rînd, confirmă teza materialistă privitoare la originea științei, teză după care cunoștințele științifice nu apar nicidecum dintr-o „curiozitate dezinteresă-64

tă", cum afirmă mulți ideologi burghezi, ci exclusiv din nevoia de a răspunde la problemele pe care Je rădică activitatea practică de toate zilele. În al doilea rînd, această cercetare ne arată legătura strînsă care a existat din cele mai vechi timpuri între dezvoltarea științei și primele vederi materialiste. Totodată, cunoașterea științei Egiptului antic și a chaldeo-babilonienilor ne ajută să apreciem just rolul popoarelor Orientului în istoria generală a științelor.

M s-au păstrat mai multe documente care vorbesc despre cunoștințele științifice ale vechilor egipteni. Acestea sînt cunoștințe de matematică, de astronomie și de medicină. „Să ne oprim mai întâi asupra cunoștințelor matematice.

Dintre relativ numeroasele papirusuri matematice care ni s-au păstrat, cele mai importante sînt papirusul „Rhind” și papirusul de la Moscova, datînd ambele din secolul XIX î.e.n. Reiese din aceste documente — și din altele, cum e papirusul de la Kahun și cel de la Berlin — că egiptenii vechi aveau cunoștințe de aritmetică destul de dezvoltate. Ei știau să scadă și să adune numere oricît de mari, deși nu cunoșteau propriu-zis înmulțarea și împărțirea; ei știau să rezolve probleme care implicau folosirea acestor operații cu ajutorul unor adunări și scăderi succesive. Egiptenii cunoșteau fracțiile ordinare, folosindu-le pe scară largă în rezolvarea problemelor de măsurători și a altor probleme legate de neroile practice. Foloseau fracțiile cu numărătorul

$\frac{1}{2}, \frac{1}{3}, \frac{1}{4}, \frac{1}{5}, \frac{1}{6}, \frac{1}{7}, \frac{1}{8}, \frac{1}{9}, \frac{1}{10}, \frac{1}{11}, \frac{1}{12}, \frac{1}{13}, \frac{1}{14}, \frac{1}{15}, \frac{1}{16}, \frac{1}{17}, \frac{1}{18}, \frac{1}{19}, \frac{1}{20}, \frac{1}{21}, \frac{1}{22}, \frac{1}{23}, \frac{1}{24}, \frac{1}{25}, \frac{1}{26}, \frac{1}{27}, \frac{1}{28}, \frac{1}{29}, \frac{1}{30}, \frac{1}{31}, \frac{1}{32}, \frac{1}{33}, \frac{1}{34}, \frac{1}{35}, \frac{1}{36}, \frac{1}{37}, \frac{1}{38}, \frac{1}{39}, \frac{1}{40}, \frac{1}{41}, \frac{1}{42}, \frac{1}{43}, \frac{1}{44}, \frac{1}{45}, \frac{1}{46}, \frac{1}{47}, \frac{1}{48}, \frac{1}{49}, \frac{1}{50}, \frac{1}{51}, \frac{1}{52}, \frac{1}{53}, \frac{1}{54}, \frac{1}{55}, \frac{1}{56}, \frac{1}{57}, \frac{1}{58}, \frac{1}{59}, \frac{1}{60}, \frac{1}{61}, \frac{1}{62}, \frac{1}{63}, \frac{1}{64}, \frac{1}{65}, \frac{1}{66}, \frac{1}{67}, \frac{1}{68}, \frac{1}{69}, \frac{1}{70}, \frac{1}{71}, \frac{1}{72}, \frac{1}{73}, \frac{1}{74}, \frac{1}{75}, \frac{1}{76}, \frac{1}{77}, \frac{1}{78}, \frac{1}{79}, \frac{1}{80}, \frac{1}{81}, \frac{1}{82}, \frac{1}{83}, \frac{1}{84}, \frac{1}{85}, \frac{1}{86}, \frac{1}{87}, \frac{1}{88}, \frac{1}{89}, \frac{1}{90}, \frac{1}{91}, \frac{1}{92}, \frac{1}{93}, \frac{1}{94}, \frac{1}{95}, \frac{1}{96}, \frac{1}{97}, \frac{1}{98}, \frac{1}{99}, \frac{1}{100}$, etc, excepție facînd fracțiile $\frac{2}{3}$ și $\frac{3}{4}$, care

erau și ele folosite. În papirusul „Rhind” apar și progresele. Sînt notate aici două progresii aritmetice și una geometrică. Să notăm în același timp că egiptenii nu l-au cunoscut pe zero, și deci n-au operat cu el.

■ în ceea ce privește geometria, egiptenii știau să facă o serie de calcule geometrice corecte: ei știau să

calculeze suprafața dreptunghiurilor, a pătratului, poate și a triunghiurilor; știau să afle volumul unor trunchiuri de piramidă, volumul sferei; știau să calculeze, cu o bună aproximație, suprafața cercurilor, luîndu-l pe $\pi=3,16$. Unii istorici ai științelor au susținut, sprijinindu-se pe niște notații cuprinse în papirusul „Kahun”, că egiptenii ar fi cunoscut teorema numită, de la greci încoace, „teorema lui Pitagora”. Cercetările mai noi și mai precise au infirmat însă această părere.

Matematica egipteană avea însă un caracter empiric. Documentele matematice egiptene sînt *simple colecții de rețete empirice*, în care se arată, de pildă, cum trebuie calculată suprafața cutărui dreptunghi, sau cutărui pătrat; nu întîlnim *nicăieri reguli generale, teoreme demonstrative*. Așa, de exemplu, problemele aritmetice care implică o ecuație de gradul întîi cu o necunoscută sînt rezolvate empiric, printr-o serie de încercări; nu se cunoaște metoda generală de rezolvare a acestor ecuații. Matematica egipteană reprezintă, așadar, un stadiu rudimentar de dezvoltare a științei matematice. În care aceasta nu se ridică încă la generalizări.

Important din punctul de vedere al istoriei materialismului este, în primul rînd, faptul că în toate aceste calcule *lipsește cu desăvîrșire orice element mistic*, orice aluzie la religie sau magie. Spre deosebire de ceea ce vom vedea la **pitagoreici!** din Grecia, numerele sînt folosite acum *nu ca simboluri mistice, ci numai ca expresie a unor raporturi cantitative din realitate*. Este posibil ca paralel cu această practică matematită cu dăraeter nemistic să fi existat în Egipt și o mistică a numerelor, dar acest lucru nu apare deloc în documentele matematice de care dispunem. Mai mult, în toate aceste calcule, în întreaga prac-

tică matematică a egiptenilor este prezentă. În embrion convingerea că între lucruri există anumite relații obiective, necesare, universale, anumite relații *mereu valabile*, care nu depind de intervenția arbitrară a vreunui factor jnistic.

În opoziție cu înțelegerea mistică a numerelor, avem, așadar, în matematica egipteană o folosire a relațiilor numerice care implică existența în embrion a ideii de *necesitate obiectivă*, relație obiectivă și necesară.

Totodată această practică matematică implică ideea că natura în general, *raporturile cantitative din natură în particular, pot fi cunoscute de om*. Încrederea în posibilitatea omului de a cunoaște fenomenele naturii, precum și ideea că calculele matematice reprezintă un instrument al acestei cunoașteri, sînt exprimate pregnant de autorul necunoscut al papirusului Rhind, cel mai important document matematic care ne-a rămas de la egipteni. În adevăr, el declară la începutul papirusului că ne va da „*regulile necesare ca să facem cercetări asupra naturii, spre a cunoaște tot ce există, fiecare mister, fiecare secret*”.

Am vorbit mai sus despre faptul că știința se naște din nevoile practicii. Documentele matematice egiptene, mărturii ale celor mai îndepărtate începuturi ale științei matematice, ilustrează în mod grăitor legătura dintre matematica egiptenilor și nevoile vieții lor practice de toate zilele, nașterea matematicii din aceste nevoi. Într-adevăr, toate problemele, toate calculele pe care le găsim în ele se referă în mod direct la anumite cazuri practice concrete, măsurători de terenuri agricole, calcularea capacității unor recipiente, măsurători în legătură cu construcțiile, diferite calcule legate de conducerea exploatarea agricole etc. De altfel, în ceea ce privește măsurătorile agricole, încă din antichitate se știa că ne-

D
b

voia de a delimita din nou hotarele pământurilor după fiecare revărsare a Nilului a fost aceea care a dat naștere începuturilor geometriei în Egipt.

Ca și cunoștințele matematice, cunoștințele *astro-nomice* au apărut și s-au dezvoltat în vechiul Egipt în strînsă legătură cu nevoile practicii sociale. Dat fiind importanța hotărîtoare a revărsărilor periodice ale Nilului pentru agricultura egipteană, egiptenii erau foarte interesați să prevadă termenele diferitelor faze ale creșterii și retragerii apelor. De timpuriu, ei și-au dat seama că mișcarea — aparentă, adăugăm noi — a astrelor pe cer se desfășoară după o anumită regularitate, care poate fi pusă în legătură cu diferite momente ale anului agricol. De aceea au început de timpuriu să observe mișcarea aparentă a stelelor și a diferitelor corpuri cerești. Așadar, necesitatea de a prevedea perioadele de revărsare a Nilului și de scădere a apelor lui, proces extrem de important pentru **agribultura** egipteană, a dat naștere astronomiei egiptene. *Legătura dintre astronomie și agricultură se oglindește într-o serie de particularități ale astronomiei egiptene și ale calendarului egiptean.*

Astfel, calendarul egiptean, pus în aplicare începînd cu anul 2781 î.e.n., împărțea anul în trei perioade, de cîte patru luni: *perioada inundațiilor, perioada vegetației și perioada recoltei* sau a căldurii, perioade care corespundeau celor trei faze ale vieții agricole determinate de revărsările periodice ale Nilului. Nilul începe să crească în fiecare an cam la aceeași dată — la solstițiul de vară, 21 iunie după calendarul nostru —. Or, după cum s-a putut stabili prin observații astronomice la latitudinea la care se afla situat Memphis, capitala vechiului regat egiptean, primele zile ale creșterii lui, coincizînd cu solstițiul de vară, au coincis în același **itimp** cu mo-

mentul cînd steaua Sirius (numită de egipteni *Sothis*) — cea mai luminoasă stea — se ridică deasupra orizontului cu puțin înainte de răsăritul soarelui, ca un crainic al dimineții. Egiptenii au observat de timpuriu această triplă coincidență și și-au dat seama că, *urmărind steaua Sothis, pot determina data revărsării Nilului. Avem aici un exemplu de apariție a unei observații astronomice ca un efect al unor preocupări agricole.*

Pe de altă parte, datorită acestei coincidențe, a răsăritului ei heliac, ca unul din momentele cele mai importante ale vieții agricole, steaua *Sothis* a jucat un rol central în astronomia egipteană ca și în calendarul egiptean. Ziua răsăritului heliac al lui *Sothis* a fost considerată prima zi a anului. Pe de altă parte, calendarul civil egiptean nu era acordat cu calendarul solar sau astronomic, anul civil fiind de 365 de zile, în timp ce anul solar este, după cum se știe, de aproximativ $365 \frac{1}{4}$ zile. Din această cauză se produce un decalaj între calendarul civil și cel astronomic, anul civil deplasîndu-se neconținut în raport cu anul astronomic, și anume cu o zi la fiecare patru ani.

Steaua *Sothis*, care anunță soarele la momentul în care revărsarea Nilului aduce fecunditatea pe ogoarele egiptenilor, a fost divinizată de ei, fiind asociată zeiței generațiunii și fecundității — Isis.

Avem aici un alt exemplu de origine materială a unei reprezentări religioase.

ti

Să trecem acum la cunoștințele *medicale* ale egiptenilor, cunoștințe care erau într-adevăr remarcabile, în perioada anterioară secolului VI î.e.n., egiptenii au întrecut în acest domeniu toate celelalte civilizații contemporane lor. Papirusurile medicale rămase de la egipteni ne arată mijloacele pe care

le foloseau medicii în vindecarea bolilor. Ca medicamente ei foloseau substanțe minerale precum *sarea*, *alumiul*, *sulfatul de cupru*, plante, organe de animale, de exemplu carnea crudă, ficatul, aplicate pe răni. **Pentru** a introduce aceste medicamente în organism, medicii egipteni se serveau de mijloace obișnuite și la alte popoare antice, în parte obișnuite și azi: pilule, infuzii, cataplasme. Însă documentele medicale ne arată că administrarea medicamentelor era însoțită de formule magice, de farmece, dovadă că bolile erau considerate de autorii acestor documente ca depinzând de intervenția unor **factori** supranaturali, misterioși și mistici. Ei credeau că boala se datorește pătrunderii în organism a unor demoni sau duhuri rele. Prin urmare, văzută în lumina acestor documente, medicina egipteană, deși se sprijinea pe o sumă 'considerabilă de cunoștințe reale — ca observații anatomice juste, descrieri exacte ale unor boli, etc. — nu ni se înfățișează ca una ce s-ar fi găsit la un nivel de dezvoltare superior celui la care se afla medicina sumero-babiloniană contemporană ei. În orice caz, spiritul general care o animă nu are nimic comun cu cel pe care îl prezenta în secolul al V-lea î.e.n. „colecția hipocratică” a grecilor.

'Dar, un document descoperit la mijlocul secolului trecut, papirusul „Edwin Smith”, datînd din secolul al XVIII-lea î.e.n., trimițînd însă la documente din mileniul al III-lea î.e.n., a schimbat cu totul concepția pe care trebuie să ne-o facem despre medicina egipteană anterioară 'mijlocului mileniului al II-lea î.e.n. Conținutul papirusului Smith — partea întâi — prezintă o importanță deosebită atît pentru istoria medicinei egiptene, cît și pentru istoria materialismului egiptean. Partea întâi a acestui document se deosebește radical de toate celelalte documente medicale egiptene. Este un tratat științific de medicină, mai precis de chirurgie, de medicină

chirurgicală, de anatomie și de terapeutică în care nu întâlnim nici un fel de element mistic. Se descriu aici 48 de cazuri de clinică chirurgicală. Fiecare caz este studiat metodic. În acest document, corpul omenească este examinat în mod amănunțit, făcându-se observații anatomice foarte juste. Materialul — descrierea unui număr de cazuri patologice — este organizat după regiunile corpului, afectate de boală. La fiecare boală se identifică și se cere să se indice *denumirea maladiei, simptomele, diagnosticul și tratamentul*. De asemenea, la fiecare se dă și prognoza — indicații despre felul cum va evolua boala —, prognoză care esite de trei feluri: favorabilă — bolnavul se va vindeca —, nefavorabilă — bolnavul va muri — și îndoielnică.

Trttamentele indicate constau excluși?: din mijloace și procedee materiale, operații chirurgicale, dietă, medicamente. Nu întâlnim formule magice ca în celelalte papirusuri medicale. Într-un singur caz se indică totuși un procedeu magic. Acesta este în^ă și unicul caz în care nu se mai indică prognoza bolii, ceea ce arată că autorul — sau autorii — papirusului se îndoiau de eficacitatea farmecelor care se recomandau pentru vindecarea bolii, marcându-se oricum o separare a domeniului mijloacelor materiale de domeniul mijloacelor magice. Această concepție confirmă deci caracterul general nemistic al domeniului; din punctul de vedere al materialismului este îndeosebi importantă existența în document a prognozei. Faptul în sine, că se dă prognoza bolilor, siguranța cu care medicul egiptean dădea prognoza, oglindită în clasificarea riguroasă a prognozelor, arată că e prezentă convingerea, căpătată pe baza experienței, că în *desfășurarea bolilor există o anumită necesitate, aceleași cauze ducîncl la aceleași efecte*, fiind implicit exclusă intervenția arbitrară a vreunui element din afară, cu caracter mistic, supranatural.

h

Interesant este faptul că se descriu și boli cu prognoză negativă, independent de problema practică, imediată a vindecării. Este un pas spre desprinderea de concret, un pas înainte spre generalizare, spre concluzii cu caracter general.

În concluzie, putem constata că la baza practicii medicale egiptene, așa cum se oglindește ea în papirusul „Edwin Smith”, stăteau o serie de idei generale cu caracter materialist, și anume:

1. ființa umană apare ca o *realitate materială*;
2. originea bolilor poate fi *cunoscută de om, bolile neavînd un caracter supranatural, mistic, ele sînt fenomene naturale* care se datoresc unor cauze naturale;
3. *mijloacele prin care omul poate acționa asupra bolilor au și ele un caracter material*, ceea ce rezultă din ideea despre natura materială a bolilor;
4. ca și în matematica egipteană, există și aici, în germene, *ideea unei legături necesare, a unei necesități obiective*, în speță a caracterului necesar al fenomenelor din organismul omenesc, idee subliniată mai ales de preconizarea prognozelor.

În general, ideile materialiste din medicina egipteană reprezintă un element deosebit de important — poate cel mai important — al materialismului Orientului antic în ansamblul său.

Dar alte documente medicale, toate de proveniență mai recentă decît papirusul „Edwin Smith”, ne arată că promițătoarele începuturi de știință medicală cuprinse aici nu s-au dezvoltat. În documentele ulterioare, elementul mistic și magic care se grefează pe vechile cunoștințe reale devine tot mai preponderent, pe măsură ce ne apropiem în timp de era noastră. Medicina egipteană din timpul noului imperiu (1562—1085 î.e.n.) nu se mai menține la nivelul pe care îl atinsese în vremea imperiului mijlociu (2040—1730 î.e.n.), ea fiind animată tot mai

mult de spirit magic, înlocuind cauzalitatea naturală a fenomenelor cu cea magică-mistică.

Să notăm că procesul acesta de năpădire a elementelor mistice și de înăbușire treptată a elementelor materialiste, științifice de gândire s-a produs de altfel și în matematica egipteană, unde pe cunoștințele pozitive este altoită de către casta preotească — monopolizatoare a științei — o mistică aritmo-logică a numerelor, și unde calendarul, din instrument de necesară orientare în timp, desprins din nevoile concrete, materiale ale producției, devine un mijloc de a prezice viitorul. Și într-un caz și în celălalt, procesul de transformare suprastructurală pe care-l subliniem oglindește pe plan ideologic adîncirea tot mai mare a antagonismelor de clasă în Egiptul antic și exprimă nevoia pe care o resimțea clasa exploatatorilor de a crea prin toate mijloacele o suprastructură ideologică prin care să servească baza existentă, s-o întărească.

MESOPOTAMIA ANTICA

/Co

Elemente de gândire filosofică și științifică în Sumer și Akkad. Documentele ne arată că zeitățile vechilor sumerieni și akkadieni au fost personificări ale forțelor naturii: *Sarnaș* era zeul soarelui și în același timp soarele însuși; *Innini* — Iștar, zeita fecundității și a dragostei, reprezenta puterile fecundatoare ale naturii, după cum *Tammuz* era personificarea procesului de vegetație. Altfel spus, religia sumero-akkadiană era o religie naturală, iar elementele de gândire pe care ea le implica se mișcau în cadrele unui materialism naiv, materialism care întrezărea natura materială a lumii, dar încă nu avea conștiința limpede a acestei materialități.

Pozițiile acestea materialiste de gândire sînt prezente și în concepția sumeriană a vieții de după

t*3

moarte. Aceasta durează și după moarte, în formă materială, într-un loc — deci spațiu — întunecos, unde cei „morți” suferă de foame și frig. Vcm vedea ce concluzii, pentru ei atât de avantajoase, au tras din această concepție preoții babilonieni.

De la sumero-akkadieni ne-au rămas cele mai vechi fragmente ale mitului creației, paradisului și potopului. Cum însă acest mit se regăsește într-o formă mai completă mai târziu, la babilonieni, vom vorbi acolo despre el.

Ne oprim în schimb la niște tăblițe al căror conținut ne revelează că deja în secolul al XXX-lea î.e.n., în această civilizație sclavagistă exploatarea atinsese un nivel foarte ridicat. Un rege „filosof”, cu veleități de **reformer**, excedat el însuși de lăcomia acaparatoare a castei preoțești, interzice marelui preot „să intre în grădina mamei sărace pentru a lua lemne sau pentru a ridica dijița de pu fructe”. Tot el dispune ca taxele de înmormântare pe care le încasau preoții să fie reduse la 1/5.

Documentele rămase sînt prea fragmentare pentru ca ele să ne mai poată spune dacă astfel de prescripții ale regelui Lagașului au și putut fi puse în practică și nu au rămas doar dorințe și „reflecții morale” ale unui rege . . . „filosof”.

Ce au realizat vechii sumerieni pe teren **științific**? Știm că și ei, deja și ei, au avut un *calendar*, același de care vor face uz mai târziu babilonienii. Este evident că experiența unui astfel de calendar presupune, ca și în cazul egiptenilor, cunoștințe astronomice și practici de măsurare deja înaintate. Aceste cuinoștințe, la rîndul lor, implicau observații îndelungate și făcute metodic, precum și o dezvoltată artă a socotitului. Tot un astfel de calendar presupune o *putere de sistematizare a observațiilor*.

putere care este, și ea, dovada unui serios început de spirit științific.

Apoi, tăblițele exhumate pe locul fostelor cetăți-state ale Suimerului și Akkadului ne-au păstrat, de la vechii sumero-akk'adieni, tabele de multiplicare și împărțire, precum și tabele cu extrageri de rădăcini pătrate. Acestea, asemenea tabelelor, față de ele mai tinere, ale babilonienilor și asirienilor, nu ne indică decât rezultatul operațiunilor, niciodată operația prin care a fost obținut rezultatul. Dar despre acest din urmă lucru vom spune ceva mai mult când vom vorbi despre știința babiloniană.

Tot în acest sector al achizițiilor sumero-akkadienilor pe terenul care pregătește știința — dacă nu pe teren științific în înțelesul strict al cuvântului — se cuvine să notăm cel mai mare merit al lor, și anume: ei sînt aceia care au inventat scrierea *cuneiformă*, pe la mijlocul mileniului al IV-lea. *Deci cam pe timpul cînd inventau egiptenii scrierea hieroglifică*. Dar spre deosebire de scrierea egipteană, care și ea avea la început semne deosebite pentru frecare cuvînt, mai tîrziu pentru fiecare silabă, și pe la începutul mileniului al III-lea î.e.n. devenise scriere alfabetică, scrierea cuneiformă inventată de sumerieni s-a oprit în evoluția ei pe treapta de mijloc. A rămas, altfel spus, scriere silabică, greoaie și complicată, căci avea cîteva sute de semne. În condițiile acestea, arta scrisului nu putea fi însușită decât de cei ce aveau răgaz suficient ca isă se aplece asupra buchiilor ani și ani de zile. Or, în acele societăți sclavagiste nu puteau avea răgaz decât clasa exploatoare, și în sînul acesteia, casta preoțească.

Este de reținut faptul că nici babilonienii, moștenitori ai intenției sumero-akkadiene, nu au dezvoltat-o mai departe. Deși aveau exemplul mult vorbitor al Egiptului, cu care se găseau în relații comerciale atît de intense...! Acest *conservatorism retrograd* se explică prin împrejurarea că cei ce pra-

U

ticau arta, declarată „**sacră**”, a scrisului în aceste vechi civilizații erau, **cum** am mai spus adineuri, preoții. Or, această castă — celebră în toate civilizațiile prin conservatorismul ei reacționar și dornică să x-ămină <cît mai îndelungat lucrurile pe ioc, adică să se perpetueze exploatarea ce îi era atît de folositoare — s-a opus în Chaldeo-Asiria la o reformă a scrisului. Și s-a opus pînă la capăt. **Căci** transformarea scrierilor silabice **într-tina** alfabetică ar fi **făcut** arta scrisului mai ușor accesibilă și celor ce aveau mai puțin răgaz — poate păturii meșteșugărești, care în Babilon era atît de numeroasă, căci de clasa robilor, în condițiile istorice date, nu putea fi încă vorba. Or, răspîndirea scrisului în păături sociale relativ mai largi ar fi însemnat un progres și deci o primejdie pentru clasa de sus, și în special pentru pătura ei preotească.

Constatăm aici o atitudine analoagă **cu** aceea pe care, mai tîrziu, egiptenii, mai precis casta preotească, **atotputernică** în Egipt, o va lua față de reforma calendarului făcută de Cezar. Deși mai exact, adică — eu plauzibilă evidență — mai aproape de realitate, calendarul iulian nu a fost acceptat, pentru că el însemna schimbare. În ochii claselor dominante care nu se mai găsesc în ascensiune sau sînt chiar în decadentă, schimbarea pe orice plan înseamnă posibilă schimbare pe planul existenței, care le-ar putea eventual periclita situația lor de clase ori caste privilegiate.

Să mai retinem, în sfîrșit, în acest subcapitol referitor la Sumer, că deja în veacul al XXVII-lea î.e.n. a existat în Lagaș o bibliotecă.

Elemente de gîndire filosofică și de știință la chaldeo-asirieni. Să reamintim mai întîi faptul istoric că civilizația babiloniană a fost moștenitoarea celei sumeriene. Statul babilonian a luat naștere prin contopirea celui sumerian cu cel akkadian, con-

topire făcută de Hamurabi (1728—1686 î.e.n.). În cux-sul celor 43 de ani de domnie ai lui Hamurabi, marile lucrări de irigație sumeriene și akkadiene — unele din ele existau deja în jurul anului 4000 î.e.n. — au fost completate printr-un mare canal între Kiș și Golful Persic, care pune la adăpost de inundațiile Tigrului toate orașele vechi ale Sumerului și lărga pe o întindere enormă terenul cultivat.

a) *In mitologie și religie.* Asemenea religiei vechilor sumerieni, religia babilonienilor, moștenitoare a celei sumeriene, era o religie naturală, și ca atare ea a fost creația unui materialism naiv, **primitiv**, ■care afirma implicit natura și originea materială a lumii.

Astfel, și în Babilon, cele mai vechi zeități sînt personificări ale forțelor naturii. În epoca istorică în care păstoritul și apoi agricultura au înlocuit vînatul și pescuitul ca izvoare principale de existență, iar oamenii au observat că soarele este cauza care fertilizează pămîntul, determinînd prin mișcarea lui schimbarea anotimpurilor, soarele a fost considerat ca principala forță a naturii. Tot atunci, pămîntul a devenit zeitatea feminină fecundată de soare, care devine tatăl celorlalte forțe-zeități ale naturii și tatăl a tot ce există. Așa se explică cum, în chiar momentul apariției lor în pragul istoriei, marile religii ale antichității conțineau, toate, *cultul soarelui*, ca zeu principal, zeu care se confunda adesea cu cerul ca atare.

Astfel, esite de înțeles de ce și în religia naturală a babilonienilor fenomenul natural principal reținut și personificat era procesul de fecundare a pămîntului de către soare și de către cer. Triada supremă a panteonului babilonian era compusă din *Anu*, zeul cerului, *Enlil-Bel*, personificarea aerului și a pămîntului, și *Ea* — sumerianul Enki —, apele oceanului primordial. (Această listă nu pare oare a conține cea mai veche înșirare a ceea ce, mult mai tîrziu,

în Grecia, Empedocle va numi cele patru rădăcini ale lucrurilor, și ceva mai târziu, Aristotel va numi cele patru demente?) Alături de triada aceasta trebuie amintit și numele lui Iștar, zeița dragostei și a fecundității, fiica lui Anu.

În afară de triada supremă, a existat în religia babiloniană o a doua „treime” secundară, dar care pare a avea o origine mai veche decât treimea *Anu-Enlil-Ea*. Este triada *Sin-Samaș-Iștar*, Sin fiind tatăl, iar Samaș și Iștar fiind copiii lui. Or, Sin era zeul-lună, iar Samaș zeul-soare. Acest fapt pare să ne trimită în epoca străveche, când înaintașii sumerienilor nu făceau încă agricultură, ci trăiau din vânat și pescuit, ca principalele lor izvoare de existență. Etnografii au arătat că pe această treaptă de dezvoltare a societății omenești — care ar corespunde cu cea pe care Engels a numit-o treapta de sus a sălbăticiiei, premergătoare treptei de jos a barbariei — luna era adorată ca zeu suprem, și nu soarele.

Să reținem apoi faptul că divinitățile babiloniene — cele amintite mai sus, ca și cele neamintite ■ — *se nasc pe cale de reproducere naturală* una din alta, așa cum se nasc toate ființele vii ale naturii.

Astfel, în *mitul creației*, care, adoptat de evrei, va pătrunde, cum știm, și în creștinism, dar cu radicale modificări în înseși pozițiile lui fundamentale de gândire, în acest străvechi mit al creației ni se arată cum toți zeii și tot ce există își trag originea dintr-o pereche primordială. La început — povestește mitul — a existat *Apsu* — oceanul cu ape duse care înconjoară pământul — și *Tiamat* — marea tumultuoasă și haotică. Amestecându-și apele, aceștia devin tată și mamă a tu/turor zeilor și pământului a tot ce există. Din această primă pereche s-au născut alte perechi, al căror nume nu-l mai amintim aici; reținem doar că în trinitatea supremă despre care a fost vorba, Anu, Enlil și Ea — adică,

conform celor mai sus arătate, cerul, aerul, pământul și apa — sînt frați.

Să ne oprim puțin la ceea ce am relatat pînă aici din mitul babilonian al „creației” și să vedem care sînt implicațiile lui filosofice.

Intîia constatare ce se impune e că mitul n-îi prezintă pe Apsu și pe Tiamat ca pe unii ce au existat „de la început”. Ei n-au fost zămisliți de -altă pereche de zei, dar nici nu s-au născut din nimic. **În** **cdieă**, spuse lucrurile în terminologia noastră modernă, mitul sumero-babilonian al creației *nu conține ideea unei creații din nimic*. El cuprinde, dimpotrivă, — adevărat, într-o formă implicită — afirma existenței din eternitate a unei materii primordiale care, în speță, este *apa*, Apsu și Tiamat, împreună, sînt oarecum acea „apă a începuturilor” despre care, cam în aceeași perioadă, vorbea și mitologia egipteană.

Cu alte cuvinte, constatăm că gîndirea sumero-akkadiană se mișcă aici pe o poziție *materialistă*. Aceasta, evident, în chip implicit, căci 'nu poate fi încă vorba de o conștiință teoretică. În felul lui, acest mit străvechi constituie și el o dovadă că materialismul este o poziție mai veche de gîndire decît idealismul.

Să remarcăm, în sfîrșit, că în filiația naturală pe care mitul o stabilește între zeii amintiți — zeii principali —, ajungînd să afirme că cerul, aerul, pământul și -apa sînt frați .descinși din Apsu și Tiamat, este implicată într-o formă naivă ,și stîngace *ideea unității tuturor formelor de existență*, ideea unității materiale a lumii.

Pe de altă parte, lunga istorie a mitologiei religioase sumero-babiloniene ne arată că în modificările ce le-a suferit în cursul (timpului, ierarhia zeităților a ținut pas cu marile deplasări politice. Sub aspectul acesta, mitologia religi'oasă dintre cele două riuri oglindește politica babiloniană. Cînd Babilonul

a unificat Sumerul și Akkadul, devenind capitală a noului stat, zeu chaldean suprem a devenit *Marduk*, care mai înainte fusese zeu local al orașului Babilon. Atunci casta preotească se îngrijește să scoată o a doua variantă a mitului creației omului, variantă care să dea caracter sacru și intangibil noii transformări politice.

În varianta sumeriană — adică în cea veche — a mitului creației omului, *Ea* este zeul care-! face pe om din argilă, dându-i viață suflând asupra lui. În varianta babiloniană, adaptată la noua situație politică, creatorul omului este Marduk. Acesta îl face pe om tot din argilă, însă îl frământă cu propriul său sânge, ca astfel „să servească pe zei”, spune mitul acesta, șlefuit de mână preotească.

Materialismul naiv se manifestă și în concepția pe care poporul babilonian și-a făcut-o despre așa-numita viață de dincolo. Ca pentru antici în general, și pentru babilonieni, viața „de dincolo” avea un caracter material; ea nu era decât continuarea materială a vieții pămîntești, într-un *loc* — deci spațiu — întunecos numit „*Aralu*”, spațiu ce se găsea sub pămînt. Dar și în acest punct al religiei populare chaldeene a intervenit de timpuriu mîna „aranjatoare” a castei preotești. Prin „completările” pe care casta preotească le-a grefat pe fondul vag al acestei credințe populare, ea a știut să tragă nebănuite avantaje pentru clasa dominantă în general, pentru casta preotească în special, și în cele din urmă a știut să exploateze chiar propria ei clasă în favoarea castei preotești.

Căci, conform „precizărilor” adăugate mai târziu, *Aralu* nu era numai un loc întunecos, ci și foarte rece și sterp. Cei ce petreceau acolo erau expuși frigului, setei și foamei, dacă supraviețuitorii lor apropiați nu se îngrijeau de aceste nevoi ale lor, prin obiecte și sacrificii depuse în temple. Aceste obiecte trebuiau aduse în cantități cit mai mari, căci ele

răneau nu numai pe zeii nesățioși-care, „îndată ce ulmecă mirosul sacrificiului se așază ca muștele upra iui”, spune un vechi text babilonian — ci trebuiau să fie îndestulătoare și pentru cei din *Aralu*, mult mai numeroși și mai flămânzi decât zeii.

Să mai notăm, în această legătură de idei, faptul semnificativ că-n varianta „revăzută” de preoți 5 mitului creației, când potopul trimis de zei ca pedeapsă înneacă toată omenirea și cadavrele omenești umpluseră marea „ca icrele peștilor”, zeii se pun pe plîns, întrefaîndu-se: „Cine oare ne va mai face ofrande?”

Pe de altă parte, tot în legătură cu sacrificiile sacre, pe măsură ce se scurg veacurile, ceremonialul de jertfă devine tot mai complicat, ritual pe oare numai preoții îl puteau cunoaște; și în plus, el continuă să fie săvîrșit tot în vechea limbă (sumeriană, pe care tot numai preoții o cunoșteau. Au fost și acestea mijloace suplimentare care au ajutat ca poporul Babiloniei să cadă în măsură tot mai mare pradă în mâinile lacome ale castei preotești.

b) *Implicații cuprinse în reflecții de natură etică.* În acest sector al considerațiilor noastre trebuie să ne oprim la acea parte a *Poemului lui Ghilgameș* unde Sabitu, zeiță virgină a mării, îl sfătuiește pe erou să nu-și mai piardă vremea căutînd secretul nemuririi, ci să mănînce și să bea bine, isă fie vesel și mulțumit „ziua și noaptea”, să se îmbrace în haine curate și să se bucure de viață. Sfatul acesta este întărit și de atitudinea fratelui eroului care, furcînd din „Aralu”, îl roagă pe Ghilgameș să nu mai insiste a afla ce este „dîncolo”, căci „dacă ți-aș povesti ce-am văzut acolo ai fi zdrobit de groază și-ai ameți”. Această etică a lui *cârpe diem*, semnificativă în limbajul unei zeițe, relevă o notă de pesimism caracteristic orînduirilor sociale în declin. De aceea, este probabil că această parte a *Poemului lui Ghilgameș*, compus din bucăți disparate și foarte

Ca
tv

ti
Wo
/

vag legate într-o altă, constituie produsul unei etape relativ târzii a istoriei societății sclavagiste babiloniene, a unei faze în care această societate nu se mai găsea în ascensiune.

Tot din perioada **ultimă** a istoriei vechiului Babilon provin și alte două producții de natură etică, în care personajele principale, înșirînd nedreptățile și suferințele de care le-a fost plină viața, se plîng cît de neînțelegători sînt zeii, care tolerează dăinuirea acestor fel de suferințe nemeritate și deci nejustificate. Este (adevărat că lamentările acestor predecesori ai lui Iov cel din Vechiul Testament nu merg pînă la revoltă. Poziția lor de gîndire se oprește, cu inconsecvență, la jumătatea drumului, căci ea se prăbușește în resemnare. Una din aceste bucăți se încheie dînd expresie speranței că pînă la urmă, totuși, zeii vor sfîrși prin a face dreptate, iar a doua arată că aceștia se și hotărăsc să fată dreptate. , Date pozițiile de plecare ale celor două bucăți notate pe /tăblițe, isfîrșitul lor este neașteptat. El ne sugerează presupunerea că avem de-a face aici cu „fabule cu tîlc”, cu povești „cu învățătură” prin care clasa dominantă — în speță casta preoțească — urmărea să propage *resemnarea multimilor* exiploa-tajte și nemulțumite, mulțimi care începuseră să-și 'dea seama, că orfnduirea socială în care 'trăiau nu 'putea fi deei una instituită și protejată de zei ne-(drepti, de zei iraționali, absurzi, neînțeleși.

în schimb, gîndirea autorului unei bucăți notată pe o altă tăbliță, provenită din biblioteca lui Assurbanipal, se dovedește a fi consecventă pînă la capăt, /pentru că aurtor'ul nu încearcă, a/semenea personajelor despre care a fost vorba adineauri, să camufleze /starea reaflă a lucrurilor, escamotînd problema pusă (prin soluții pur verbale ca aceea a absurdului sofism că „rău!” ar fi un „bine” deghizat. Autorul (acestei bucăți mîerge consecvent pînă la capăt, pentru că merge pînă la *ateism*.

/ Autorul acestei bucăți este purtătorul de cuvânt al mulțimilor oprite și exploatare. Conform obiceiului oiențial, ideile sînt formulate în dialog, care, în speță, permite autorului să-și exprime mai fără frică de represalii gîndul, foarte îndrăzneț în condițiile (istorice) date. Prin poziția revoluționară de gîndire pe care o exprimă, bucata aceasta merită să fie reținută mai de aproape.

Gubarru, personajul principal al dialogului, adresîndu-se unui bătrîn „înțelept”, constată că sentimentele nobile ale zeilor sînt tot atît de departe de oameni ca și cerul lor. Bătrînul „înțelept” îi răspunde făcînd, între altele, o altă constatare, aceea că oamenii exaltă opera acelor dintre ei care se pricep mai bine să omoare, că privesc cu dispreț la cei săraci și că tolerează ca cel mai tare să acapareze hrana celui lipsit.

(Aceste constatări nu-l împiedică pe bătrîn să-l sfătuiască pe Gubarru ea, totuși, să se conformeze voinței zeilor. Dar ceea ce urmează — și e cuprins în replica lui Gubarru — ne arată că poziția pe care se oprește bătrînul nu-și găsește expresia în bucată, deei pentru a fi scoasă și mai accentuat în evidență poziția formulată de Gubarru. Căci, în replica sa, acesta răspunde că nu vrea să știe nimic de niște zei care nu i-au debitat niciodată altceva deei minciuni, care-i favorizează pe cei bogați și-i oprimă pe cei săraci . . .

Într-o teocrație plutocratică ca cea babiloniană, apariția unui dMog cu un astfel de conținut este un fapt cum nu se poate mai încărcat de semnificații. Indiferent care va fi fost originea socială a torului, *el a vorbit aici în numele mulțimilor 'xploatate* și exasperate, și a vorbit cu elocință și curaj contra unui regim social care se pretindea de origine divină și care se credea veșnic. Amara replică a lui Gubarru, răsărită din constatăriile a căror concluzie logică este, nu conține oare *implicit* în-

demnul ce-și va găsi peste milenii o expresie atât *da* tare în splendidele și cunoscutele **versuri** ale marelui nostru Eminescu?

„Zdrobiți orînduiala cea crudă și nedreaptă,
Atunci cînd după moarte răsplată nu v-așteaptă,
Faceți ca-n astă lume să aibă parte dreaptă, Egală
fiecare, și să trăim ca frați.”

c) *Știința babiloniană (chaldeo-asiriană)*. Considerațiile ce vor fi cuprinse în această parte a expunerii noastre se referă la un sector al gândirii babiloniene care prezintă pentru dezvoltarea ulterioară a cunoașterii — a cunoașterii reale — o importanță neasemănat mai mare decît puteau să aibă, prin însăși natura lor, germenii de gândire filosofică închiși în miturile religioase ale acestei străvechi civilizații.

Ga oriunde aiurea, și în Mesopotamia, primele cunoștințe de ordin științific s-au desprins din practicile de producție, din tehnici de producție. Cele mai vechi documente referitoare la știința babiloniană — mai exact privitoare la știința sumeriană, pe care cea babiloniană a dezvoltat-o mai departe — urcă pînă în secolul al XXX-lea î.e.n., iar *conținutul celor de la mijlocul mileniului al treilea se găsește la un nivel de dezvoltare pe care conținutul celor egiptene nu îl atinge decît cu opt sute de ani mai tîrziu.*

Natura tehnicilor de producție care au atins poate mai timpuriu decît oriunde un nivel relativ ridicat de dezvoltare în valea Eufratului — tehnici de îndiguire, de irigație și de măsurări ale pămîntului, tehnici a căror dezvoltare relativ rapidă a fost impusă de condițiile materiale ale vieții — a determinat apariția timpurie, pe acele meleaguri, a acestor științe care, prin firea lor specifică, se puteau mai natural, și rrtai cu ușurință desprinde din astfel de tehnici de producție, a determinat deci elaborarea unor cunoștințe de natură matematică. S-au mai

\

adăugat. Ja această cauză specifică împrejurările Jofceie ale Mesopotamiei și una de ordin general; punctele de mincare a aritmeticii și geometriei sint legate de practicile tehnice oarecum mai direct observabile decît punctele de plecare ale oricăror alte științe. Într-un anume sens, am putea spune că în cazul pozițiilor de plecare ale matematicilor, ele sînt diate oarecum în percepția însăși a obiectelor cu care operează practica.

Și dacă tehnicile din care puteau mai ușor să se desprindă primele elemente de știință reală, pozitivă, s-au născut mai întîi în valea Eufratului și a Nilului, faptul se datorește, desigur, *nevoilor imediate și urgente ce trebuiau satisfăcute*, sub amenințarea unor sancțiuni naturale tot atît de imediate; cu practici magice și cu formule de incantație sacramentală nu se putea opri năvălirea pustiitoare a apelor marilor fluvii. Aici, împrejurările specifice e viață iau impus inteligenței omenești să se aplece tent asupra realității materiale și să caute cu insistență să descopere perspectivele din care această ■ealitate să poată fi cunoscută așa cum era ea, adică urătită de orice element mistic, și cunoscută fiind, să poată fi stăpînită și minuită cu folos. Or, tocmai en'tru că această perspectivă lipsită de elemente istice a fost impusă aici practicii de .nevoile urgente ale vieții mai de timpuriu decît aiurea, această împrejurare specifică a făcut posibil ca începuturile matematicii să se constituie aici mai devreme decît aiurea'.

Aritmetica babiloniană. Ce-au realizat babilonienii și asirienii — este vorba aici de aceeași cultură — în matematică? Vom vedea că, în latura ei științifică, astronomia lor fiind numai o .astronomie de poziție, a fost, în fond, matematică aplicată.

Cele mai multe documente provin din săpăturile făcute pe locurile unde înfloriseră odinioară stră-

vechile cetăți ale Sumerului, JNTippur, Lagaș, Ur, și ale Akkadului, Kiș, Babilon, Borșippa.

Ce conțin aceste documente? Tabele de multiplicare și de împărțire. Dar, spre deosebire de tabelele rămase de la egipteni, în care ni se indică cel mai adesea și operația aritmetică ce permite verificarea calculului, tabelele mesopotamiene nu notează decât rezultate. Documentele egiptene, *mai tinere, e adevărat, cu o mie de ani* decât cele mesopotamiene, ne lasă să întrevădem unele procedee de metodă. Metodă pur empirică, dar totuși un început de metodă. Documentele sumero-babiloniene — zicem babiloniene, pentru că, după cât se pare asirienii n-au făcut decât să răspundească și să conserve achizițiile sumero-babiloniene — nu conțin decât tabele de rezultate, în care oare știința piare & se găsește în stadiul ei pur empiric. Începutul acesta de știință matematică este constituit, deci, dintr-un ansamblu de procedee empirice, de rețete particulare, din care *lipsește orice efort de teoretizare*, spre generalizare. Altfel spus, *lipsește* din aceste documente chaldeene *elementul demonstrativ al matematicii*, așa cum o înțelegeau grecii și cum o concepem noi, cei de azi. Alături de aceste tabele de multiplicare, se găsesc unele cu pătrați și cubi. Probabil că tabelele acestea din urmă au fost extrase din cele dintâi. Alte două tabele conțin una o progresie aritmetică de rație 16, alta o progresie geometrică de rație 2. Și iarăși, pe alte tabele se găsesc înșirate un număr de fracții, fără să se indice, iarăși, modul de calculare a lor. În ce privește fracțiile, trebuie însă să reținem că, în timp ce egiptenii nu au știut opera decât cu fracții cu numărătorul $lt \rightarrow$ —, etc, babiloniienii au notat ²¹/exceptând fracția $\rightarrow j$ sumero-fracțiile cu numărători diverși.

«fii

A existat însă o altă latură a matematicii babilonienă, unde ca *se* dovedește a fi fost la un nivel de dezvoltare neasemănat superior, nu numai față de matematica egiptenilor, dar și față de aceea a grecilor și romanilor.

Este vorba de *numerația sau notația de poziție*.
Ce este notația de poziție?

Pe scurt de tot spuse lucrurile, în notația babiloniană a numerelor — întocmai ca în notația și numerația noastră actuală — semnele, adică cifrele care compun un număr oarecare, au o valoare determinată de poziția lor de ordine, am zice de poziția lor spațială, în notația numărului respectiv. Să luăm un exemplu. Pentru a scrie numărul 22, grecii și romanii, și înainte de ei egiptenii și alții, repetau semnul lui 10 de două ori, adăugând isemnului 1 tot de două ori. Scriau deci patru cifre XXII. În notația noastră actuală nu scriem pentru același 22 decât două cifre identice, adică 2, dar dintre care una are valoarea semnului ei, iar cealaltă are o valoare de zece ori mai mare, valoare indicată în ansamblul scris al numărului douăzeci și doi, prin poziția pe care o ocupă primul 2. Prin urmare, în notația noastră actuală, aceeași cifră, *același semn, poate reprezenta valori deosebite, deterministe de poziția ei în notația numerică*.

La același nivel de dezvoltare se ridicaseră și sumero-babilonienii în ce privește notația numerelor. Sub acest aspect, deosebirea între ei și noi constă numai în faptul că valorile de notație, adică valorile cifrelor componente ale unui număr scris, creșteau, respectiv scădeau față de vecinele lor, nu în proporție de zece ca la noi, ci în proporție de 60. Babilonienii (aveau deci o numerație sexazecimală).

Această notație era, evident, mult mai greoaie decât a noastră, dar era incomparabil mai ușor de înțeles decât notația egipteană sau greacă. Așa cum au elaborat-o ei, notația aceasta avea numai patru

semne: un semn **pentru** *unu*. unu! pentru *zece*, altui pentru *șaizeci* și, în sfârșit, un semn pentru *zero*. 59 se scria fără să se aplice notația de poziție, ci, ca în notația egipteană și romană, se repetau zecii și unitățile de atâtea ori cât era necesar.

Ne-am oprit ceva mai mult la notația de poziție a aritmeticii babiloniene din cauza importantelor elemente de gândire științifică pe care ea le implică. Este ușor de înțeles că o atare notație presupune un nivel de abstracție mai înalt decât notația egipteană și cea **romană**. Căci notația de poziție implică *ideea relativității numărului*, idee care, la rîndul ei, presupune o analiză a noțiunii înseși de număr. Și a'ceasta chiar și în c'azul că o atare analiză nu ar fi fost făcută în plină lumină a conștiinței științifice. Or, o atare operație analitică însemna un pas mare în dezvoltarea gândirii matematice în special, și științifice în general. În orice caz, nivelul pe care ea îl presupune depășește ca înălțime tot ce istoria științelor a putut descoperi pînă acum în această materie la contemporanii sumero-babilonienilor și, înainte de veacul al VI-lea î.e.n., la urmașii lor. În orice caz, *analiza relațiilor valorice numerice* pe care o presupune notația babiloniană de poziție marchează un mare progres al gândirii omenești.

În ce privește originea explicativă a sistemului sexazecimal de numărare, sistem ce n-a fost întrebuințat de nici un alt popor, s-au emis ipoteze diverse. Timpul limitat nu ne îngăduie să ne oprim și la această problemă. Să reținem doar explicația ce ni se pare mai verosimilă, aceea care aduce acest sistem în legătură cu observații de natură astronomică.

Geometria babiloniană. Ce cunoștințe au avut babilonienii în materie de geometrie și ce nivel de abstracție prezintă ele?

«a

Documentele ne arată că în general și în această direcție, cunoștințele babilonieni au avut un caracter pur practic, pur empiric.

Astfel, pe monumentele asiro-babiloniene poate să se întâlnească — foarte frecvent — figura geometrică «a hexagonului regulat înscris în circumferința unui cerc. Știm că babilonienii împărțeau acest hexagon în 6 triunghiuri regulate, adică echilaterale, și știm că își dădeau seama că latura hexagonului și a triunghiului este egală cu raza cercului în care ele erau înscrise. JVu avem însă aici un document care să ne arate că această construcție s-ar fi făcut pe cale demonstrații și nu pe cale pur intuitivă.

Ei, sumero-babilonienii, sînt aceia care au împărțit circumferința cercului în 360 de părți egale. Această diviziune a cercului nu e — probabil — fără legătură cu observațiile lor astronomice, anume cu porțiunile, arcele egale parcurse de Soare pe orbita sa, considerată drept cerc, în cele 360 de zile ale anului solar. Dacă ulterior mai departe diviziunea, ei au împărțit a 360-a parte a cercului în 60 de părți, și pe acestea iarăși în 60 de porțiuni. Știința noastră de azi, de la ei a moștenit această împărțire.

În ce privește măsurările de suprafață, avem documente din chiar epoca sumeriană (din secolele XXX—XXIX î.e.n.). Tăblițele găsite ne arată că, (pentru a efectua măsurarea unui teren neregulat, terenul era împărțit în *patrulatere* drepte, în *triunghiuri drepte* și chiar în *trapeze*. Ceea ce dovedește că sumero-babilonienii știau calcula suprafețele acestor figuri geometrice.

Avem apoi documente și din epoca lui Hamurabi, referitoare tot la măsurări de teren și la măsurări utilizate în arhitectură. Acestea sînt interesante prin faptul că ele pun o problemă care mult mai târziu va purta numele de *teorema lui Plutogora*,

Cum au rezolvat babilonienii această problemă? Tăblițele ne prezintă figura unui dreptunghi împărțit în două triunghiuri drepte prin diagonalele patrulaterului. Cateta cea mare are lungimea 40, iar cea mică 10. Cum au socotit babilonienii ipotenuza triunghiului, adică diagonalele patrulaterului? Percepția vizuală a figurilor arată că ipotenuza este **mai** lungă decît cateta cea mare. Întrebarea e cu cît este mai lungă? Pentru a socoti această diferență — pe care o vom adăuga la cateta cea mare a cărei lungime e dată —, babilonienii au găsit această metodă, mai precis rețetă de calcul:

1. Se socotește pătratul catetei celei mici.
2. Rezultatul se multiplică cu cifra care indică lungimea catetei celei mari.
3. Produsul acesta se divide cu 3600.
4. Numărul găsit se multiplică cu 2.

Cifra obținută indică lungimea, diferența, care trebuie adăugată la lungimea catetei celei mari pentru a afla lungimea ipotenuzei. În cazul dat, aceasta este 42,22. Acest rezultat nu este exact, căci, conform teoriei lui Pitagora, el este 41,23.

Tăblițele indică și o altă rețetă de socoteală; aceasta dă rezultate ceva mai exacte. Noi nu ne oprim însă și asupra acesteia, pentru că ea este produsul aceluiași spirit, și, ca nivel științific, ea nu este deloc superioară celei dintîi.

*Ambele rețete arată, e adevărat, un efort de a găsi, fără măsurătoare efectivă, și numai pe bază de calcul aritmetic, lungimea diagonalei, adică a ipotenuzei. Dar atît, și nimic mai mult. Constatăm deci că și aici gîndirea babilonienilor n-a mers dincolo de tehnica de calcul pur empirică, rețetă obținută **probabil** prin încercări repetate. Tăblițele nu ne arată nici un efort demonstrativ, nici o încercare de a dovedi justetea procedeului care duce la rezultatul căutat, adică la rezolvarea problemei. Rețeta dată **poate** fi aplicată, desigur, la toate cazurile similare,*

adică la triumphiuri drepte de orice dimensiuni, dar din punctul de vedere al științei noastre actuale, ea e numai o rețetă. Ca atare, ea este mai mult de domeniul practicii tehnice decât de domeniul științei raționale — așa cum o înțelegem noi astăzi —■, cu toate că *ea se găsește pe calea care duce aici*.

În orice caz, documentele sumero-babiloniene despre care am vorbit — și cele mai multe, foarte numeroase, despre care n-am vorbit —■ *conțin elemente de cunoaștere pozitivă, liberată de orice element mistic*. Conținutul lor, lipsit de orice notă mistică și magică, ar fi deja, prin însuși caracterul lor pozitiv, semn că aceste elemente de cunoaștere, aceste rudimente de știință trebuie să fi fost produsul unei orînduiri sociale ce se găsea în plină dezvoltare. Dar iată că justetea acestei concluzii, scoasă, pe temeiul învățaturii marxiste, din însăși natura conținutului documentelor examinate mai sus, este confirmată și de critica istorică și de arheologie. Acestea au arătat că documentele în chestiune sînt *foarte vechi*, cele (mai noi dintre ele provenind de pe vremea lui Hamurabi, iar cele mai vechi sînt din jurul anului 3000 î.e.n.

Deci rudimentele pozitive de (cunoaștere științifică analizare în cele ce preced au fost achiziționate pe malurile Eufratului într-o perioadă istorică eînd anumite elemente ale societății sclavagiste babiloniene (mai întîi clasa mării aristocrații agrare, laici și preoți, și apoi, prin împingerea celor dintîi în planul al doilea, o pătură plutocrată de comercianți și proprietari de ateliere meșteșugărești, — între aceștia fiind cei mai puternici tot membri ai castei preotești, așa cum am arătat mai sus —) erau în plină ascensiune și interesate deci în mărirea producției, ce nu putea fi realizată la nivel relativ înalt fără posesiunea unor elemente de cunoaștere pozitivă a realității.

Avem tăblițe al căror conținut 'aritmetic este îm-

bibat de mistică religioasă. Ne referim la niște tăblițe pe care este notată o listă a principalilor zei asirieni, identificați fiecare cu câte un număr întreg. Lista merge pînă la numărul 60. Apoi, o serie de numere fracționare reprezintă spirite de ordin secund. Tăblițele acestea provin din biblioteca lui Assurbanipal (secolul al VH-lea î.e.n.). Conținutul lor ar putea fi, cu toate acestea, de proveniență mai veche. Dar, fiind vorba de zei asirieni, este evident că *ariimologia mistică* cuprinsă în acest document datează din epoca cuceririlor asiriene ale Babilonului, deci dintr-o perioadă de declin a societății chaldeene.

Judecînd după acest document semnificativ, am fi îndreptățiți să spunem că, întocmai ca în Egipt, pe linia de mișcare a istoriei matematicii babiloniene, după o porțiune de urcuș promițător, putem constata o porțiune care coboară, pe măsură ce ne apropiem de faza din urină a istoriei statului babilonian. Această coborîre este marcată, ca și în istoria mitologiei și religiei babiloniene, de năvălirea în proporție tot mai mare a elementului mistic și magic în domeniul cunoștințelor care puteau să devină cu timpul corp de știință pozitivă, dar care, tocmai din această cauză, au fost înecate înainte de vreme în apele tulburi ale misticii și religiei.

Astronomia babiloniană. Se știe că dintre toate începuturile de știință realizată de babilonieni, cele referitoare la fenomenele astronomice au fost mai celebre și au exercitat o mare influență în antichitate. Pentru a-și putea ușura exercițiul multiplelor lor ocupații și funcții, adică pe acelea de mari proprietari de pămînt, de mari negustori și posesori de ateliere meșteșugărești, preoții babilonieni au cultivat — au fost nevoiți să cultive — aritmetica și geometria. Tot ei au fost aceia care, la început, din interes, bineînțeles, au făcut primele observații metodice în domeniul astronomiei. La

cultivarea acestui domeniu al științei au fost împinși **din** bună vreme și de dorința lor de a-și putea exercita cu profit meseria lor de *prezicători*. Căci este un lucru cunoscut că observațiile și calculele *astronomice* făcute de babilonieni — mai precis de casta lor preoțească, care pentru aceasta dispunea de răgazul indispensabil — își au originea în **preocupările** lor *astrologice*.

Dar, înainte de a spune ceva despre această latură a chestiunii, să facem o sumară enumerare a achizițiilor pozitive realizate de babilonieni pe teren astronomic, pozitive în sensul că aceste achiziții au dus la elaborarea unei *astronomii de poziție*, bazată pe calculul relativ exact al raporturilor de poziție ale diverselor corpuri cerești, și în înțelesul că ele au servit m'ai târziu altora, ca punct de plecare pentru dezvoltarea ulterioară a științei astronomiei și pentru fundarea acestei științe în sensul plin al cuvântului.

Babilonienii au trasat orbita Soarelui și a Lunii, și pe aceea a unor planete, Venus și Marte, în **primul** rând; ei au fost cei dintâi care au *făcut distincția între planete și stele „fixe”*; ei au determinat *datele echinoxurilor și ale solstițiilor*; au trasat cercul elipticii, adică drumul pe care îl parcurge într-un an solar — an determinat deja, cum au văzut, de strămoșii lor sumerienii — Soarele în jurul Pământului. În sfârșit, ei au făcut tabele în care, notând eclipsele timp de *sulte* de ani, au știut să le prevadă cu relativă exactitate; și tot ci au desenat primele hărți astronomice.

Cu excepția unui „tratat” de astrologie, **dar** plin de altfel de observații juste referitoare la relațiile de poziție ale astreilor, tratat care datează de pe **timpul** lui Hamurabi, toate celelalte documente ce le avem în materie de astronomie de la babilonieni datează începînd cu veacul 'al VIII-lea î.e.n. între aceste documente putem distinge două categorii de

tăblițe. Unele conțin observași și constatări astronomice precum și concluzii astrologice, adică preziceri referitoare la evenimente omenești ce se vor desfășura într-un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat. Alte tăblițe sînt tot de conținut astronomic, dar la acestea lipsesc concluziile astrologice, care sînt înlocuite cu preziceri de natură astronomică, adică cu calcularea pozițiilor viitoare ale cutărui sau cutărui astru.

Aceste din urmă categorii de documente prezintă, evident, mult mai mare interes pentru ceea ce urmărim noi în prezentul curs, și aceasta pentru că ele nu amestecă observația exactă, adică începutul științei pozitive, cu elementul magic al astrologiei.

Ca atare, ele dau dovadă de un spirit care se apropie de acela al științei așa cum o înțelegem noi azi. Printre aceste tăblițe, cele mai importante sînt desigur cele ce se referă la prezicerea eclipselor. Spiritul de **Observație** remarcabil al babiloniilor a reținut, în această privință, un fapt fundamental, acela că eclipsele de Lună nu se produc decît cînd e lună plină. În plus, ei au observat că eclipsa de Lună nu se produce cînd Luna este în opoziție, adică atunci cînd, Luna fiind deasupra orizontului, Soarele se găsește simetric, adică pe diametru, în fața ei, dedesubtul orizontului.

În capitolul referitor la aritmetica babiloniană am amintit că chaldeenii au cunoscut ceea ce numim azi progresie aritmetică și geometrică. În observațiile și cercetările lor astronomice, ei au făcut uz de aceste *noțiuni matematice pentru a calcula variația mersului corpurilor cerești pe orbitele lor*. •Mersul acestor corpuri cerești le va fi apărut probabil la început uniform. Spiritul lor de observație ipacientă și metodică le va fi arătat însă, în curînd, că nu e vorba de mișcare uniformă. Constatarea aceasta au făcut-o mai întîi în legătură cu fazele Lunii.

Am comunicat mai sus **eîteva** date pozitive, **cî'teva** **elemente** importante ale astronomiei babiloniene, conduşi de un dublu motiv: 1) ele prezintă o valoare prin **ele** însele, şi deci merită să fie amintite într-o lecţie despre ştiinţa babiloniană, şi 2) pentru că **consideraţiile** analitice ce urmează se sprijină pe ele, desprinzându-se logic din ele, ca dintr-un material pozitiv, **concret**.

Ce fel de elemente de gândire ştiinţifică se găsesc implicate în începuturile de ştiinţă astronomică /realizată de babilonieni? Şi, cu deosebire, care sînt elementele ce se găsesc pe drumul ce duce **JJa** ştiinţa adevărată, elemente care pregătesc ştiinţa viitorului?

a) Asemenea documentelor cu conţinut matematic, tabelele de multiplicare, reţetele de calcul al ipotezului etc. şi documentele babiloniene referitoare la astronomie presupun *observaţii* făcute metodic şi notate sistematic. Această înregistrare empirică şi operaţiile pe care ea le cuprinde nu e încă ştiinţă completă, dar e un început de ştiinţă. *E un început necesar al ştiinţei*, şi ca atare este dovadă de spirit ştiinţific.

b) În toate calculele de poziţie a diverselor corpuri cereşti unul faţă de altul, 'ca şi în ideea — ştiinţifică prin excelenţă ■ — că, cunoscînd relaţiile prezente **de** poziţie, pot fi prevăzute pe bază de calcul şi poziţiile viitoare ale unui corp ceresc, în toate acestea este implicată noţiunea de ordine, de *succesiune invariabilă* a fenomenelor, noţiune nu se poate mai ştiinţifică. La babilonieni, ideea aceasta a succesiunii invariabile a fenomenelor *n-a trecut frontierele astronomiei*. După cum ea n-a dus, la ei, la descoperirea *ideii de lege cauzală, obiectivă a fenomenelor astronomice*. Vom vedea îndată de ce.

c) Alt **element** important **de** gândire ştiinţifică în **astronomia** babiloniană trebuie văzut în efortul re-

mareabil de a exprima numeric anume raporturi observate între anume corpuri. E adevărat că este vorba numai de corpuri cerești. Nu e încă mai puțin adevărat că acest efort se găsea pe calea ce ducea la o generalizare teoretică pe care o va face mai târziu știința.

d) În sfârșit, alt element de gândire științifică trebuie găsit în tendința cercetătorilor chaldeeni de a substitui calculul măsurării directe, efective. E adevărat că astronomia, prin însăși natura fenomenelor cu care se ocupă, impune această substituție. Acest fapt nu reduce importanța observației pe care am făcut-o, dată fiind împrejurarea că babilonienii au tins să facă această substituție și într-un domeniu unde măsurarea se putea face efectiv, adică în geometrie, ide exemplu calcularea ipotenuzei.

Acestea ar fi unele din calitățile pozitive remarcabile ale astronomiei babiloniene.

Se pune acum întrebarea: 'ce i-a lipsit acestei astronomii pentru a deveni mai mult decât o astronomie de poziție? I-a lipsit nevoia și încercarea de a explica fenomenele astronomice pornind de pe poziții și rămânând pe poziții științifice de gândire. Nicăieri, în **documentele** istorice pe care le avem de la babilonieni, nu găsim încercarea de a se ridica de la pure înregistrări de poziție a corpurilor cerești la *nivelul explicativ al cauzelor materiale*, de ci singure reale, ale mișcării corpurilor cerești. În esență, metodele de cercetare de care face uz astronomia babiloniană se reduc la procedee de reperaj spatio-temporal. Nu găsim nici o urmă de bănuială că ar putea exista și metode de căutare și găsire a cauzelor unui fenomen astronomic fundamental, a cauzelor mișcării astrelor. Și nu se schițează astfel de metode pentru că nu li se simte lipsa. Vom vedea îndată de ce. Astfel, astronomia babiloniană a știut descrie științific mișcarea corpurilor cerești, dar nu

a căutat să își explice această mișcare. Astronomia chaldeeană a rămas pînă la sfîrșit o știință descriptivă, fără să tindă măcar a deveni știință explicativă.

Pentru ce această oprire la început de drum, început necesar și onorabil, desigur, dar totuși numai început?

Există o cauză imediată a acestei stări de lucruri, dar ea este efectul unei cauze mai adînci și cu adevărat determinante. Cauza întîi trebuie căutată în astrologia babiloniană, a doua e de ordin *socval-politic*.

Astrologia, foarte cultivată de babilonieni, a jucat un dublu rol în istoria astronomiei chaldeene.

Originea astrologiei se găsește, desigur, în dorința de a putea prevedea viitoriul interpretînd relațiile de poziție reciprocă ale anumitor corpuri cerești (a un moment dat, și anumite coincidențe ale acestor poziții cu anumite evenimente din viața oamenilor. Or, este de la sine înțeles că o astfel de interpretare a relațiilor de poziție reclamă *observația metodică și studiul extensiv al acestora*. În privința aceasta, astrologia babiloniană a avut un rol propulsor în dezvoltarea astronomiei chaldeene. Rol limitat, e adevărat, căci ea nu împinge cercetarea decît în direcția elaborării unei astronomii de poziție, dar totuși, în aceste limite, rol propulsor.

Pe de altă parte, însă, aceleași preocupări astrologice au avut și rol negativ, nefast chiar. Pentru motivul bine cunoscut că astrologia caută cauzele mișcării corpurilor cerești în direcția care nu are nimic de-a face cu știința și cu metodele ei specifice de cercetare și de gîndire. Cauzele acestea, afirmă astrologia, sînt zeii, deci niște entități mistice, religioase, iriconrolabile.

Cercetările astronomice babiloniene, rămînînd permanent legate de preocupările astrologice ale societății chaldeene, explică absența nevoii de cercetare a cauzelor materiale, naturale ale fenomene-

lor cerești. Iată de ce acest al doilea rol al astrologiei în istoria 'astronomiei babiloniene a fost atât de steriizant.

Dar, cum se explică faptul că astrologia a putut avea în Babilon rolul acesta și puterea de a înăbuși un început de știință atât de remarcabil, început care, date fiind elementele de 'cunoaștere pozitivă în el implicate, ar fi fost de așteptat să reușească să-și taie cordonul ce îl lega de astrologie și să devină astfel știință eliberată de crusta de misticism care-i oprea în loc dezvoltarea? Am ajuns acum la stabilirea cauzei adânci, cea cu adevărat determinantă, și care este de ordin soci'âl-politic.

Poticnirea despre 'care vorbim a fost cauzată, în ultimă analiză, de împrejurarea 'că, — întocmai ca și în Egipt — pe măsură ce ne apropiem de sfârșitul istoriei babiloniene, elementele mistice și magice de gândire invadează în proporție /tot mai mare terenul inițial și roditor din care eu răsărit începuturile promițătoare ale științei babiloniene. Iar invadarea aceasta progresivă a avut 'drept cauză determinanță starea de declin a societății sclavagiste babiloniene, stare ce a mers și ea accentuându-se cu 'cât statutul babilonian se apropia de sfârșit și cu 'cât societatea s/clavagistă -a Chaldeei devenea tot mai mult o plutocratic teocrato-comercială. Paturile sociale care, în epoca lor de ascensiune, urmăriseră mărirea producției și în consecință încurajaseră dezvoltarea științelor, îmbogățite acum nu mai aveau interes de 'cât să-și păstreze cu orice preț pozițiile privilegiate. Pentru a și le păstra, cel mai eficace mijloc, în condițiile concrete date, nu mai era lumina pe care o putea aduce știința și pe seama mulțimilor de robi. Această lumină trebuia deci ascunsă sub obrocul obscurantismului mistic al religiei și astrologiei.

Prin urmare, în concluzie generală să reținem următoarea constatare: 'cauzele care au determinat

în ultimă analiză poticnirea elementelor de știință pozitivă mai sus analizată au fost de natură socială și politică. Aceasta explică fenomenul (deconcertant al apariției unei astronomii descriptive, care însă, cînd a trecut în domeniul explicației Cauzale, a alunecat imediat și în chip neașteptat — dat fiind gradul ei de pozitivitate — pe poziții de gîndire mistică, magică, preștiințifică. Iată de ce civilizația babiloniană nu ne-a lăsat nimic în materie de știință explicativă care să aducă cît de cît cu teoriile cosmogonice ale marilor filosofi materialişti ai Greciei antice, teorii care încercau să elaboreze liniile generale ale unor sisteme cosmice liberate, pe cît posibil, în condițiile is'to'rice date, de elemente magice și mistice.

Ar 'trebui acum, pentru a termina, să supunem examenului și elementele de gîndire științifică care s-ar putea eventual găsi în medicina babilonienilor. Dar, între documentele descoperite pînă acum niu este nici unul care s-ar putea compara, cît de puțin, cu dc'umentul medical egiptean păstrat în papyrusul „Edwin Smith”. Ceea ce știm — pînă acum, cel puțin — despre medicina babiloniană este faptul că ea er'a îmbibată cu elemente mistice și magice. Documentele vorbesc și de existența unei terapeutici farmaceutice. Aceasta a'r putea constitui dovada că a existat în Babilon și o gîndire medicală care s-a mișcat pe poziții de gîndire materialiste, «poziții ce puteau duce la știință. Dar, aceleași documente ne arată că atît în ochii pacientului, cît și în aceia ai medicului formula magică trecea înaintea remediului medical.

În concluzie, așa cum se prezintă situația în lumina documentelor descoperite pînă a'cum, în medi'cina ehaldeenă n-a pătruns spiritul științific.

FILOSOFIA IN CHINA ANTICA

■ Istoria poporului chinez este foarte veche; e o istorie care începe cu mulite mii de ani înaintea erei noastre, o istorie care, deși nu este pe deplin clarificată astăzi, totuși este cunoscută în trăsăturile ei principale.

• Știm că vechea societate chineză a "cunoscut orînduirea sdpială a comunei primitive, că în epo'ca respectivă poporul chinez practica păstoriitui, că a trecut de timpuriu la agricultură, că trecerea la agricultură s-a manifestat sub forma unor conflicte ascuțite în'tre triburile de păstori și cele de agricultori.

' Se mai știe că descompunerea comunei primitive poate fi soeatită a fi început cam prin secolul al XII-lea î.e.n., că deci în perioada respectivă s-a produs despicarea în clase antagoniste a societății chineze. Acest veac, al XII-lea î.e.n., este răsplntia între perioada istorică numită *San-in*, cea veche, și noua perioadă istorică numită *Ciu*. Admițînd că o da'tă 'ou epoca Ciu are loc trecerea 'vehii Chine jspre o orînduire socială bazată pe exploatare, se pune problema formei concrete a relațiilor de producție din această perioadă. *Între istoricii moderni ai Chinei există o controversă dacă China a trecut sau nu prin orînduirea sclavagistă.*

Unii istorici consideră că s-ar fi trecut în mod direct 'cătfe feudalism; alții că a existat mai înfii o ormduire sclavagistă. Chestiunea este încă de studiat și de lămuri/t mai departe. Totuși, independent de această problemă, este incontestabil fap-

tul că mileniul I î.e.n. este, în China, mileniul unei orîhduiri care are la bază clase antagoniste, exploatarea socială, lupta de clasă, lupta îndîrjită, așa cum vom vedea.

Elementele pe care le-am notat ne vor ajuta într-o anumită măsură la înțelegerea cîtorva aspecte importante ale gîndirii chineze antice, ale luptei dintre materialism și idealism, în timpurile vechi ale Chinei.

În considerațiile referitoare la China o să vorbim 1) despre anumite intuiții arhaice-materialiste în gîndirea maselor, în timpurile -cele mai vechi; 2) *despre reacțiunea idealistă împotriva acestor elemente vechi* și despre o primă școală filosofic-idealistă, aceea a lui Confucius; 3) despre materialismul lui Lao-tze; 4) despre filosofia socială a lui Mo-tze; 5) despre materialismul lui Van-Ciun și 6) despre unele cunoștințe științifice ale vechilor chinezi.

fii

Elemente arhaice de materialism și dialectică în gîndirea populară. În ce privește vechea gîndire populară chineză, aceasta ilustrează, în cea mai puternică măsură, teza despre faptul că, la început, primul fel al oamenilor de a privi natura a avut caracter intuitiv materialist. La nici un popor din cîte cunoaștem pînă acum, caracterul materialist al acestei prime și naive concepții despre lume nu este atît de net, nu este atît de marcat, ca la vechii chinezi.

h

Din timpurile foarte Vechi, legendele populare vorbesc de o lume constituită din cinci elemente materiale, elemente care erau considerate a fi *lemnul, metalul, apa, jocul, pămîntul*. Chiar dacă avem în vedere cele mai vechi timpuri, constatăm că nu întîlnim vreo considerare mistică a acestor elemente, ci ele apar *lipsite de aceea încărcătură mistică* pe care la alte popoare am constatat-o, chiar cînd a

fost vorba de o asemenea intuiție materialist arhaică.

În vechea carte numită *Marea regulă* se vorbea de aceste cinci elemente materiale ca substanțe reale, oare abia mai târziu au început să fie concepute ca forțe care purtau doar numele apei, pământului, focului etc. Iată deci că și la chinezi, primul fel de a intui lumea a avut caracter naiv-materialist. Caracterul realist al vechilor vederi filosofice ale 'chinezilor' îmbrățișează și domeniul social. Vechile legende populare de la începutul primului mileniu î.e.n. înregistrează unele asemenea vederi referitoare, de pildă, la stat. Evident, și statul chinez exprima sau mai Jbihe zis garanta relațiile de exploatare dintre oameni din timpurile cele mai vechi. Se încearcă să se facă o legătură între schimbările care se petrec în natură în genere și cele din societate, cu tendința de a se înțelege faptul că so'cietate' omenească este un fenomen dat de natură.

De ce scoatem în evidență o astfel de idee? *Asemenea fel de a vedea presupune că societatea omenească este concepută într-un mod lipsit de misticism*, descărcată de factori cu caracter mistico-religios, în timp ce, de pildă, la popoarele din Orientul Apropiat *societatea omenească era privită ca avînd un caracter mistic*, ca fiind de inspirație și de origine divină. Un asemenea caracter lipsește în vechile povestiri ale poporului chinez. Adaug că în scrierile vechi este pusă și problema raportului dintre individ și stat.

În secolele IX-VII î.e.n. și cu deosebire în secolul VI î.e.n. se fac culegeri de texte ai căror autori sînt necunoscuți, culegeri cărora li se spune „cărți” și ,care sînt foarte interesante pentru concepțiile ce le întîlnim în ele. Este vorba de așa-numita *Carte a prefacerilor* și de cartea căreia i s-ar

putea spune în românește *Cartea despre negativul subordonat*.

Ele cuprind o serie de idei interesante din punctul de vedere al istoriei arhaice a materialismului. Desigur, nu e vorba aici de tratate de filosofie materialistă; nici măcar nu e încă vorba propriu-zis de filosofie. Sînt scrieri 'cu caracter arhaic folcloric. Așa, de pildă, *Infu-țzin* e o carte care, în cea mai mare parte, cuprinde formule de ghicire și tot felul de formule magice referitoare la numeroase domenii de preocupări ale omului. Întîlnim însă în aceste cărți și al'tfel de idei, asupra cărora merită să ne oprim.

Cartea prefacerilor vorbește despre începutul lumii. Se spune că la început exista o îngrămădire nebuloasă de materie cu caracter inform, compusă din particule de materie, *ceva care amintește oarecum de ceea ce în Grecia lui Hesiod se numea haos*, și aceea ce, mai tîrziu, Democrit denumea îngrămădire de atomi.

Chinezii numeau această îngrămădire informă de materie Tai-ți; ea ar fi compusă din particule de materie numite „ți”. Nu știm ce sînt aceste „ți”, dar sînt în orice caz materie.

Mai departe se arată că în acest haos primitiv particulele materiale sînt de două feluri: unele au caracter pozitiv și se numesc „iam-ți”, iar altele au caracter negativ, numite „in-ți”. Prin ciocnirea acestor două feluri de particule materiale s-ar fi produs schimbări, s-ar fi produs o serie de transformări al căror rezultat a fost, în cele din urmă, apariția lumii materiale așa cum este cunoscută de noi.

Ceea ce este de remarcat aici e mai întîi ideea originii materiale a lumii, idee implicată, nu explicit formulată.

În al doilea rînd, e de remarcat ideea că lumea a avut o anumită „istorie”, că a trecut prin dife-



rite faze, și 'că schimbările tare s-au produs s-au datorat ciocnirii dintre *forțe contrare*, intrinsece materiei, forțe cu caracter material. Avem în această imagine pe oare ne-o redă *Cartea prefacerilor* un element de foarte veche gândire *materialistă începătoare*; avem și un element de gândire *dialec-tic-naiv*, și anume în fel de înțelegere a procesului de mișcare a materiei, de recunoaștere a ciocnirii dintre forțele contrare care există în natura materială.

în *Cartea despre negativul subordonat* apare și noțiunea tie „dao”, care, vreme de multe sute de ani, va fi prezentă în filosofia chineză. Ce este „dao”? E o noțiune greu de definit. „Dao” este ceea ce este firesc în ordinea lucrurilor, ceea ce este natural. Literal, „dao” înseamnă „oale”; ar fi, așadar, vorba de „calea firească a lucrurilor”, de mersul firesc al lucrurilor. Ideea aceasta trebuie notată aici cu grijă, chiar dacă nu reușim să deslușim pe de-a întregul conținutul primitiv al noțiunii de „dao”. Privind natura, vechii chinezi o dădău ca având caracter real; ei nu se îndoiau de caracterul ei existent; mai mult, pentru ei natura poate fi cunoscută; ea nu este o entitate misterioasă.

în această ordine de idei trebuie reținut un fapt de cea mai mare importanță. Anume, în această perioadă, extrem de veche, chinezii *nu cunosc noțiunea de zeu*. Aceasta nu înseamnă că în gândirea vechilor chinezi nu au existat elemente mistice. Asemenea elemente au existat, dar au avut un caracter special, despre care va fi vorba imediat; însă zei, în timpurile foarte vechi, n-au existat, în concepția lor despre lume.

în *Cartea despre negativul subordonat* ăe neagă că ar exista în natură o voință supranaturală, care ar guverna mersul lucrurilor, se neagă că ar exista nemurirea sufletului. într-un loc se spune: „*Conștiința se naște din lucruri și moare tot în lucruri*”,

adică se presupune că nu există un suflet uman independent de corp, de sine stătător, că nu există vreun spirit în afara lucrurilor, spirit care să trăiască după ce lucrurile au dispărut.

În alte legende din aceeași epocă, adică provenind din primele secole ale primului mileniu î.e.n., întâlnim și alte idei interesante. Astfel, în așa-zisa *Carte a celor 32 de înpleți*, se spune că „rădăcina vieții este moartea, iar viața e rădăcina morții”. Autorii populari privesc natura ca sediu al unor transformări. Apoi, oglindind desigur o opinie de masă — alminteri părerea nu ar fi circulat și nu s-ar fi transmis de-a lungul atîtor generații —, ei neagă că *viața ar avea un substrat misterios*. Dimpotrivă, ei sînt de părere că natura vieții nu e radical deosebită de natura morții, că acestea sînt forme de existență complementare, că & vorba de fenomene care trec unul în altul.

Această idee este interesantă și din punctul de vedere al progresului materialismului, căci recunoaște *unitatea dintre materia vie și cea fără viață*.

Textul unei vechi povestiri populare vorbește în mod limpede de existența inițială a unor particule elementare din care s-au format cerul și pămîntul. Se înregistrează prin urmare și aici o Mee cu caracter materialist arhaic.

Dar, cu toate că nu există încă noțiunea de zeu, totuși prezența unor elemente mistice care se altoiesc pe materialismul arhaic este incontestabilă. Acestea sînt un fel de „spirite”, de mi’ci „demoni”, de mărunte forțe misterioase, presupuse a exista în natură și a avea un anumit rol în producerea unor fenomene locale, ca și în viața omului. *În raport cu forma pe care o ia religia cînd omul se închină zeilor, sîntem în prezența unei forme mai apropiate de viața naturală a omului, forme de religie cu caracter mistic mai puțin abstract, mai puțin accentuat*. Este religia în stare născîndă, în acea

santă
este

?ⁱ

-tot

?I aici ^nfarc⁰⁵"?⁰\°*sice* ale

(* sp_aţ_iu_l^u
un obiect



simbolizează elementul masculin, „in” simbolizează elementul feminin. Ele sînt considerate ca cele două forțe primordiale ale existenței. Universul este presupus a fi unitatea dintre două entități cu caracter opus între ele: cer—pămînt; lumea ar constitui un echilibru între *ian* și *in*, între pozitiv și negativ. Familia este și ea unitatea dintre *ian* și *in*, dintre masculin și feminin. Aceeași unitate de contrarii ar sta și la baza existenței individuale.

Dacă facem analiza procesului de gîndire ce a elaborat mi'tul chinez în care se reține faptul că ploaia ce face să rodească pămîntul cade din cer, și că, deci, cerul acționează ca o forță activă asupra pămîntului, ajungem la următoarea concluzie: pornind de la constatarea pe care agricultorul o făcea pe ogorul său, că ploaia fecundează ogorul, s-a ajuns la ideea că cerul din care cade ploaia dă/viață și suflet nu numai oamenilor ce se hrănesc de pe ogoare, ci lumii întregi, că pămîntul și cerul reprezintă o unitate ce asigură viața, care prin echilibrul lor, unitate dintre forțe contrare, dau armonia numită viață, că în această unitate elementul activ, luminos, pozitiv acționează asupra elementului pasiv, întunecos, negativ.

Plecîndu-se deci de la elemente ale vieții materiale, ale vieții productive, în speță ale agriculturii, se construiește pe aceste elemente o întreagă concepție despre univers, chiar cînd această imagine se transpune în mit, se transpune într-o formă religioasă de gîndire.

Avem și aici un argument —■ cum am avut și în Egipt și în Mesopotamia — în sprijinul înțelegerii materialiste a originii religiei, în sprijinul concepției materialiste care înfățișează religia ca o *formă*, de conștiință socială, în care viața materială a oamenilor este transpusă pe plan fantastic.

încă o idee care merită să fie remarcată: teza acestor forțe contrare obiective — „*ian*” și „*in*” —

care d_{uc} i
m[^]te lucruri:
ă J

de pe pământ. Cele cinci regiuni erau considerate a corespunde celor cinci elemente materiale: apa, focul, pământul, lemnul și metalul. Să observăm că aceste elemente materiale sunt considerate ca forme de existență a materiei ce constituie *esența* însăși a întregii naturi. Este o idee prin care se afirmă iarăși noțiunea unității materiale a universului.

Încheiem această primă parte a lecției cu o precizare absolut necesară. Vorbind despre vederile vechilor chinezi privitoare la esența materială a lumii, la unitatea materială a lumii, am face o mare *greșeală* dacă am pierde din vedere faptul că toate aceste concepții au un caracter încă primitiv, vag, nebuloasă. Imaginile și concepțiile vechilor chinezi mai degrabă *implică* înțelegerea unității și materialității lumii decât o formulează explicit. Vechii chinezi nu vorbeau de unitatea lumii, de existența materială a lumii, ci noi sintem aceia care, în dosul unei imagini, al unor enunțări nebuloase, constatăm existența, sub o formă încă nedefinită, a unor noțiuni embrionare care exprimă vederi spontane cu caracter materialist primitiv asupra naturii.

Reacția idealistă împotriva vechilor elemente materialiste de gândire. Într-o perioadă mai târzie, într-o perioadă de adâncire a contradicțiilor de clasă, constatăm și în China o coincidență între interesul claselor dominante exploatatoare de a întări statul, ca instrument de menținere a exploataării, și tendința de a spori puterea religiei asupra maselor. În China, ca și în alte locuri, religia este deci folosită de clasele dominante ca instrument de apărare a statului, deci implicit a orânduirii sociale pe care statul o apără. Ordinea de stat începe să fie arătată a fi lega'tă de ordinea naturală și de cea divină. Împăratul este înfățișat a exprima în același timp ordinea politică și ordinea divină

Yfâțișat a fi însăși norma care întemeiază viața, Ieste prezentat ca izvor al legii, ca izvor al științei, JEI ar fi cel care a dat poporului scrierea, care a înstituit ordinea socială existentă. într-un text se spune: „Să înaintăm cu toții spre sublima perfecție a cărei pildă ne-o dă împăratul; să atingem cu toții această perfecție. însușirea virtuților sublime ale împăratului este regula moravurilor, învățătura cea mai desăvârșită, învățătura a însuși regelui cerului". Când poporul cunoaște virtuțile sublime ale împăratului și pune în practică aceste virtuți, purtarea lui se apropie din ce în ce mai mult de virtutea strălucitoare a fiului Cerului. Poporul spune: „Fiul Cerului are rolul de părinte al poporului și este cu adevărat suveranul întregului imperiu."

O asemenea concepție își capătă întreaga semnificație numai atunci când luăm în considerare realitățile social-politice care în întreg acel mileniu prim î.e.n. se caracterizează prin conflicte sociale puternice.

O nouă perioadă în dezvoltarea filosofiei antice în China e legată de schimbări sociale profunde ce au loc începând aproximativ cu secolul VII î.e.n. În acest secol, luptele sociale iau un caracter mai aspru.

Perioada care începe cu secolul VII î.e.n. este în China veche o perioadă de creștere a producției meșteșugărești și de creștere, totodată, a conflictelor dintre clase și pături sociale. Istoria înregistrează o înspăimântătoare creștere a poverilor puse pe spinarea poporului de diferitele categorii de stăpîni. în această epocă de cruntă exploatare a poporului, China mai cunoaște rămășițe destul de substanțiale ale comunei primitive. Avem în vedere rămășițele obștilor sătești din vechea comună pzi-

fa

mmmm

Întotdeauna trei categorii sociale care își vor avea fiecare exponenții lor ideologici, filosofia lor. Sînt, în primul rînd, membrii obștilor ruinați de războaie și amenințați cu sclavia. Idealul lor este reîntoarcerea spre felul de viață din trecut, cînd, în cadrul obștilor, cunoscuseră pacea și un anumit echilibru economic. Concepția acestor oameni are la baza ei ura împotriva rînduielilor întemeiate pe exploatare. Dar, urînd aceste rînduieli, lovind în ele, ei nu speră să introducă vreo ordine socială nouă, superioară. Gîndurile lor privesc către trecut, împotriva mersului înainte al istoriei.

Exponentul ideologic al acestei -categorii sociale este filosoful materialist *Lao-tze*.

A doua categorie este aceea a clasei sociale care domină în stat, clasă socială cu caracter aristocratic, care se străduiește să asigure menținerea și dezvoltarea poziției pe care o deține, care visează păstrarea privilegiilor aristocratice în stat. Ea este pentru păstrarea și consolidarea relațiilor de exploatare, propovăduind ideea de stabilitate politică, de conservare a instituțiilor sociale. Ea este, totodată, adeptă a religiei, adeptă așadar a acelei instituții care era principalul susținător al statului ce asigura exploatarea.

În sfîrșit, există printre cetățenii liberi o pătură în ascensiune, pătură de meseriași și negustori care luptă pentru lichidarea privilegiilor aristocratice, pentru instaurarea unui regim politic care să permită o înflorire mai puternică a producției meșteșugărești și o mai intensă dezvoltare a comerțului. Această pătură de meseriași și negustori are o atitudine ostilă față de revolta poporului exploatat, membrii ei nedorind lichidarea statului, ci transformarea lui, prin înlăturarea privilegiilor aristocratice, prin înlăturarea dominației aristocrației de stat. Ei năzuiesc să ia locul aristocrației în conducerea statului; ei doresc un stat centralizat și

Interior «1 W-

iu

ea Jui

Confucius, totuși el consideră că, în ansamblu, trebuie acordată lui Confucius o apreciere pozitivă, pentru epoca în care a trăit.

Se desprinde din cele de mai sus concluzia că, într-adevăr, Confucius a fost, în fond, un *apărător al ordinii sociale existente pe timpul său în China.*, dar că în același timp gândirea lui complexă și multilaterală conține și numeroase elemente pozitive, progresiste.

Confucius a trăit în secolul VI î.e.n. (551—479), și credem că trebuie admis că, în principiu, concepția lui filosofică are în vedere consolidarea statului sclavagist. Totodată, Confucius se manifestă ca un gânditor preocupat de anumite interese ale poporului, preocupat de satisfacerea anumitor nevoi ale acestuia în cadrul orînduirii existente, în .drul statului existent.

Confucius s-a ocupat aproape numai de probleme social-politice; el nu ne-a lăsat o concepție ontologică. Concepția lui social-politică este conservatoare, dar nu e lipsită de anumite vederi înaintate. În doctrina lui Confucius acestea st[^]rti alături, de exemplu, de propovăduirea cultului mistic al strămoșilor și de proslăvirea ceremoniilor religioase.

Punctul de plecare al lui Confucius este ideea că omul trebuie să tindă către perfecționarea lui morală; că fericirea lui depinde de această perfecționare morală și că, totodată, perfecționarea lui morală, ca și fericirea lui pe pămînt, depind de venerarea tradițiilor, de respectul față de stat, față de familie, față de bătrîni, față de conducătorii statului. Totodată, omul trebuie să iubească și să respecte vechile credințe, vechile obiceiuri ale poporului.

Confucius alarmează pe cei care se gîndesc la interese materiale; el spune: „Gentilomul (adică omul de viță nobilă) nu se gîndește decît la virtu-te; oamenii de rînd se gîndesc numai la bunuri pă-

I

inmtești." Deci Confucius condamnă preocuparea pentru bunurile pămîntești. El susține că trebuie întărită ordinea existentă, fiindcă numai în cadrele acesteia omul și-ar putea dobîndi puritatea morală, puritate care coincide cu fericirea. Omul trebuie să cultive cea mai înaltă virtute și ceea ce Confucius numește „jen”. „Jen” esto noțiune largă, este bunătate, este blîndete, este dragoste pentru alți oameni. Omul care cultivă această supremă virtute numită „jen” cucerește virtuți ca supunere, liniște sufletească, armonie, împăcare cu toată lumea, resemnare în fața răului. Omul trebuie să tindă către un echilibru contemplativ, spune Confucius. El se îndoiește însă că toți oamenii din popor ar putea dobîndi asemenea însușiri superioare. „Poți face ca poporul să observe eticheta — spunea el —, dar nu ca să dobîndească o adevărată cunoaștere rațională”. Nu se poate să nu constatăm în asemenea texte un anumit dispreț față de popor. Și nu întîmplător a fost folosită ulterior învățătura lui de către clasa dominantă pentru a educa poporul în spiritul supunerii servile, pentru a întări ierarhia socială feudală.

Dar să ne întoarcem la teza centrală, și anume la afirmația lui Confucius că idealul pe care omul trebuie să-l urmărească în viață este exclusiv cultul valorilor morale, prin neglijarea nevoilor materiale.

Se pune întrebarea în ce epocă erau propovăduite aceste teze? într-o epocă în care societatea chineză era adînc zguduită de frămîntări sociale, în care mase largi de oameni — a căror suferință textele sus-citate au exprimat-o cu a'tîta pregnanță — se luptau pentru o existență materială mai bună, fie că era vorba de disperarea țărănimii care era literalmente distrusă în existența ei fizică prin destrămarea obștilor, fie că era vorba de pătura

producătoare progresistă, care dorea să schimbe rînduiala existentă prin altele mai bune, mai umane, într-un asemenea moment istoric, Confucius propovăduia renunțarea la idealurile legate de problemele vieții materiale, propovăduia că singurul scop pentru care oamenii trebuie să lupte psto dobîndirca virtuții. Dar aceasta însemna a proceda la dezarmarea, demobilizarea morală a celor ce luptau pentru o existență mai bună, însemna a tinde să abați din drumul lor pe acești oameni, să de-joci această luptă, să-i dezarmezi pe cei care duc lupta pentru o existență mai bună pe pămînt, în-cercînd să-i convingi că nu viața materială este aceea pentru care trebuie să lupți, ci viața morală abstractă. Nu se poate deci nega că, în condițiile date ale luptei de clasă, tezele lui Confucius aveau un caracter reacționar, un rol de frînă a unei mișcări de eliberare socială, dat fiind faptul că aceste teze sprijineau poziția clasei dominante în stat; ele susțin, în fapt, interesele conservatoare ale aristocraților.

Totuși, cum aminteam și înainte, există în gîndirea lui Confucius și incontestabile elemente pozitive, progresiste. Relevăm mai ales o sinceră dorință de a face toate eforturile pentru a se răspîndi cultura în popor. Deși avea îndoieli asupra capacităților omului simplu de a se ridica la înălțimile superioare ale culturii, Confucius credea totuși că trebuie luptat pentru luminarea poporului. De altfel, el este primul fondator al unei școli particulare în China veche. Activitatea practică a lui Confucius a fost, în ansamblul ei, îndreptată în direcția răspîndirii culturii. Lui i se datorește meritul de a fi adunat toate documentele istorice, politice, toate scrierile filosofice, învățăturile morale, povestirile și cîntecele populare existente în secolul al VI-lea î.e.n. în China și de a le fi cuprins în marea *Carte a prefacerilor*, amintită de-

ja la începutul prezentei lecții. Nu poate apoi fi contestat faptul că Confucius era preocupat de soarta poporului, și se gîdea la felul cum s-ar putea îmbunătăți situația acestuia; dar, pe cît se pare, el dorea ca acest rezultat să fie dobîndit în condițiile rînduielilor existente, în condițiile accep-tării umile a acestor rînduieli.

Materialismul lui Lao-tze. Lao-tze este un gîn-dito<r materialist, care se ridică împotriva idealis-mului în general și a idealismului confucianist în special. El trăiește în secolul VI î.e.n. și, așa cum am mai spus, concepția lui filosofico-politică ex-primă năzuințele păturii sociale celei mai năpăs-tuite a Chinei din epoca respectivă, năzuințele membrilor obștii țărănești în descompunere, năzu-ințe ostile statului centralizat cu caracter aristoc-ratic. Idealurile păturii sociale respective în numele căreia a vorbit Lao-tze se îndreaptă spre trecut. Membrii obștii țărănești în descompunere evocau viața fericită din vechime, viață despre care vor-beau legende populare și pe care încercau — dacă nu în mod practic, concret, cel puțin în închipuirea lor naivă — să o reactualizeze.

Ideile lui Lao-tze sînt expuse în cartea *Dao-de-tzin* (*Cartea despre cale și virtute*), carte care nu a fost scrisă de Lao-tze, ci de discipolii săi, mult amai tirziu, prin secolul IV sau II î.e.n. Nu este ^exclus ca în această carte să se fi strecurat, și idei care să nu-i fi aparținut lui Lao-tze, idei care să fi fost adăugate de către discipolii săi, dar lucrul acesta, evident, nu poate fi stabilit cu pre-cizie.

învățătura lui Lao-tze se numește „daoism” (sau „taoism”) după ideea principală a ei, după ideea de „dao”. Trebuie precizat că la început concepția despre „dao” a avut caracter filosofic materialist.

însă, în secolele următoare, ea a trecut printr-o serie de prefaceri în sens idealist.

Pe de o parte, o serie de discipoli ai lui Lao-tze, secole de-a rândul, au valorificat conținutul materialist al daoismului, dezvoltându-l. Este probabil că avem dreptul să-l considerăm și pe Van-ciun ca pe unul din continuatorii lui Lao-tze.

Pe de altă parte însă, daoismul a fost transformat de către alți discipoli ai lui Lao-tze într-o adevărată religie; concepția daoistă a fost îmbibată de către aceștia de misticism, iar Lao-tze însuși a fost transformat de ei într-o persoană semidivină, într-un obiect de cult. Bineînțeles că pe noi nu ne interesează, în lecțiile de față, religia de mai târziu a daoismului, ci concepția filosofică materialistă fundată de Lao-tze.

Astăzi, concepția lui Lao-tze este studiată de către filosofi marxști, și cu toate că asupra ei există discuții, totuși caracterul ei materialist este puternic scos în evidență. Discuții însă există. O carte consacrată istoriei ideologiei chineze vechi — *Istoria ideologiei chineze antice*, de Ian-Iun-Go — dezvoltă o teză după care Lao-tze ar fi fost mistic și idealist. Ian-Hin-Sun, autor al unei cărți despre Lao-tze, apărută și în limba română, insistă asupra caracterului materialist al gândirii lui Lao-tze. Go-Mo-Jo subliniază și el că marele merit al lui Lao-tze a fost acela că a respins concepția dominantă, dezvoltată îndeosebi de Confucius, cu privire la esența divină a cerului, cu privire la faptul că cerul ar domina viața pămîntească. Lao-tze are deci meritul de a fi respins o teză idealistă de foarte largă răspîndire în epoca pe care o studiem, concepția idealistă care acordă cerului un caracter misterios autotputernic, dirigiuitor al lumii în general, al existenței umane în special.

Cercetarea cărții *Dao-de-tzin* nu este ușoară, pentru că adeseori gândirea este exprimată într-un stil

figurat, care ne amintește de Heraclit din Efes. Interpretarea acestei cărți a fost dificilă chiar pentru autorii chinezi. Spunem aceasta pentru a scoate în evidență unul din izvoarele divergențelor de păreri cu privire la Lao-tze.

Concepția despre lume a lui Lao-tze pleacă de la recunoașterea caracterului material și necreat al lumii obiective. În această privință se pare că Lao-tze s-a inspirat din vechile cărți amintite mai înainte, în cuprinsul prezentei lecții.

Elementul cel mai însemnat din gândirea lui Lao-tze, existent și în *Cartea negativului subordonat*, este ideea de „dao”. Asupra acestei idei ne vom opri ceva mai mult.

Literal, „dao” înseamnă cale, drum. Idealistii au susținut că „dao” ar fi calea divină pe care s-ar desfășura lucrurile, ar avea deci, în fond, un caracter mistic. O analiză științifică a textelor din *Dao-de-tzin* scoate în evidență o concepție diametral opusă. „Dao” este drumul natural, este tot ceea ce exprimă naturalitatea lumii, în opoziție cu ceea ce este supranatural. „Dao” este ansamblul de însușiri naturale, ansamblul de proprietăți, *ansamblul de legi* ca-re guvernează materia, lumea materială. Ansamblul acestor însușiri, acestor atribute ale naturii, acestor legi existente în natură și avînd originea în natură este cuprins în noțiunea de „dao”. Avînd caracterul de atribut al naturii materiale, „dao” nu este el însuși materie, ci este principiul după care materia, lumea, se mișcă.

Adăugăm că „dao” este /conceput ca avînd o sferă foarte largă, atotcuprinzătoare; naturalitatea guvernează nu numai natura fizică, ci și viața oamenilor în societate. „Dao” semnifică nu numai *drum natural al naturii*, ci el înseamnă și *cale naturală a vieții oamenilor*. Mai mult decît atât, „dao” apare și ca o cale naturală a gândirii omului, în așa fel încît „dao” cuprinde atît existența

socială a omului cit și gândirea lui. Totul se supune lui „dao”, pentru că totul se supune naturii; totul e pătruns de ansamblul de însușiri reale existente în natura materială. *In fond, avem de-a face cu ideea că totul se supune ansamblului de legi obiective care guvernează natura, societatea și gândirea umană.* Dar trebuie să avem în vedere că expresia aceasta a noastră este o expresie modernă, că la Lao-tze nu poate fi vorba de conceptul de lege în înțelesul actual al cuvântului, ci doar de o intuire, încă confuză, a ceea ce numim noi legi, a ceea ce numim noi logică care reglementează natura, societatea și gândirea omenească.

Prin urmare, concepția fundamentală a lui Lao-tze este aceasta: natura și viața omenească se supun legilor *obiective* ale existenței, lui „dao”, și nu voinței vreunei divinități.

„Dao” este și cauza universală a lumilor. El este începutul tuturor lucrurilor, întrucât orice lucru, pentru ca să se nască, are nevoie de o cauză obiectivă. Orice lucru îl are la originea lui pe „dao” ca ansamblu de cauze materiale existente în mod obiectiv. „Dao” ni se înfățișează daci ca lege cauzală universală și obiectivă, care face ca în materia nedeterminată să apară obiectele determinate. în concepția lui Lao-tze, obiectele determinate pot trece în determinare prin ciocnirea lui *ian* și *in*. Astfel apar cerul și pământul, mai apoi omul. Prin forța creatoare a cerului, pământului și omului apar toate celelalte lucruri în lume. „Omul depinde de legile pământului, pământul de legile cerului, cerul de «dao»-, «dao» depinde de sine însuși”, scrie Lao-tze.

Unii autori socotesc că „dao” ar însemna oarecum și materia nedeterminată inițial, materie din care ar proveni toate lucrurile.

Înainte de a merge mai departe, trebuie să facem o precizare. Conceptul de „dao” este foarte

mult discutat. Trebuie să recunoaștem că unele din 'textele cuprinse în *Dao-de-tzin* lasă loc interpretării că această cauzalitate inițială ar avea oarecare spiritualitate. Chestiunea este dificilă. Ea ne obligă la multă rezervă și prudență. Trebuie să ne gândim dacă în concepția lui Lao-tze nu există totuși și unele alunecări spre idealism. Oricum ar fi, chiar dacă asemenea alunecări există, în ansamblu, concepția despre „dao” este cea expusă mai sus. Avem de-a face cu o concepție materialistă foarte naivă despre lume, cu un materialism primitiv, cu o idee încă confuză despre această materialitate a lumii.

Trecem acum la problema contradicției dintre lucruri, cu care prilej vom consemna un însemnat *element dialectic* în gândirea lui Lao-tze. În *Dao-de-tzin* ni se spune că „contradicția este acțiunea lui «dao»”; că elementele contradictorii, acționând conform lui „dao”, dau naștere cerului, pământului, omului și tuturor lucrurilor. Așadar, contradicția este omniprezentă în univers.

Cum înțelege Lao-tze lupta contrariilor? Nu ca pe o *coexistență* de contrarii, căci nu e vorba de ideea de dedublare a lumii, ci ca pe o succesiune de contrarii, fiind vorba de *trecerea* unei anumite entități în contrariul ei. În ce fel are loc această trecere? Orice obiect, orice fenomen, orice entitate, dacă se dezvoltă pînă la un anumit punct, trece cu necesitate în contrariul ei. Iată o însemnată idee dialectică.

Lao-tze a unit în doctrina sa filosofică concepția materialistă despre natură cu o serie întreagă de teze referitoare la societate și la dezvoltarea ei. Să considerăm, pe scurt, ideile sale social-politice.

În concepția lui Lao-tze despre societate observăm următoarele: întîlnim, pe de o parte, critica-

rînciuieîilor social-politice existente, iar prin aceasta, Lao-tze se prezintă ca un gînditor înaintat. Suferința și nefericirea poporului, spune Lao-tze, provin din faptul că conducătorii statului nu respectă legea obiectivă și universală a existenței, nu ascultă adică de „dao”. Dar atunci cînd Lao-tze, criticînd societatea existentă, propune soluții, el este departe de a mai enunța idei care să meargă în direcția dezvoltării istorice. Dimpotrivă, soluțiile lui sînt menite să frîneze dezvoltarea societății, soluțiile lui au un caracter reacționar, căci se reduc la simplul îndemn adresat mulțimilor de a se îndepărta de civilizația existentă, de a se retrage în natură, de a înjgheba în natură o viață simplă, o viață apropiată de aceea a oamenilor primitivi, fericiți, poate, în felul lor — credea Lao-tze —, dar în orice caz oameni care nu cunoșteau mai nimic din ceea ce pe timpul lui se numea cultură și civilizație. Aceasta este linia generală de orientare a lui Lao-tze.

Lao-tze exprimă părerea că edificiul social se întemeiază pe poporul de jos. Este evident că filosoful simpatizează cu cei de jos, vede deosebiriile dintre ei și aristocrați, și se manifestă ca un reprezentant al poporului, al năzuințelor sale.

În societate, se spune în cartea despre „dao”, trebuie să urmăim calea naturală, adică pe „dao”. Dar oamenii care practică luxul, care practică brutalitatea față de cei de jos, oamenii care se conduc după bunul lor plac, care se îmbogățesc fără nici o limită, pun în locul lui „dao” o lege *inventată de ei*, un „dao” artificial. În text se spune: „«Dao» natural înlătură prisosul și îl dă celui care are nevoie. «Dao» natural ia de la cei bogați și dă celor săraci ceea ce li s-a luat. -«Dao» omenesc, însă, acționează dimpotrivă. El ia de la cei săraci și dă cele luate celor bogați . . .”

„Dao” omenesc este Jega artificială, lipsită de justificare, legea care se împotrivesc naturii, legea pe care o practică cei ce săvârșesc nedreptăți. De aceea, oamenii trebuie să lupte împotriva lui „dao” artificial, adică omenesc.

Dar cum să lupte? Nu prin acțiune. Lao-tze este teoreticianul nenațiunii. El este adeptul pasivității față de viața **socială** și politică, al poziției de părăsire a organizației de stat și a civilizației existente. Cum am văzut adineauri, el îndeamnă poporul să se retragă în natură, într-o viață primitivă. - Trebuie însă să subliniem și faptul că Lao-tze nu recomandă repudierea oricărui fel de cultură, ci numai a culturii caracteristice statului chinez în timpul său, stat apărător al exploatarei. Cu toate acestea, este justă constatarea făcută mai înainte cu privire la faptul că toată critica acerbă exprimată de Lao-tze împotriva rânduielilor sociale existente este legată de orientarea către trecut, are deci un conținut care frânează dezvoltarea societății. Ca atare, în ansamblu, noi trebuie să considerăm concepția etico-politică a lui Lao-tze ca fiind lipsită de caracter înaintat, ea fiind o concepție eti-co-politică cu caracter mai degrabă reacționar. La aceasta ducea însăși rădăcina socială a concepției lui Lao-tze, căci în fond el exprima năzuințele sociale ale unei pătri în decădere și nu ale unei pătri sociale în ascensiune.

În rezumat, gândirea lui Lao-tze ne dezvăluie o orientare materialistă elementară, care suferă de primitivitatea și inconsecvențele sistemelor materialiste celor mai vechi. Cât privește ideile sociale și politice ale **lui** Lao-tze, am văzut că concepția lui etico-politică este protestatară, dar totodată neorientată în direcția progresului social. Filosofia socială a lui Mo-tze. Un alt adversar de seamă al concepțiilor lui Confucius a fost Mo-tze

(479—381 î.e.n.). Mo-tze a fost și ca origine socială apropiat de popor.

Pentru ei, criteriul de apreciere a fenomenelor îl constituie interesele vitale ale maselor populare exploatare. A combătut concepția confucianistă conform căreia oamenii se împart în „superiori” și „inferiori”, și a demonstrat ca formularea de către Confucius a unor norme specifice de (Conduită pentru fiecare pătură socială în parte nu are temei obiectiv, și deci este cu totul nejustificată.

Îa luptat contra vieții de risipă a clasei dominante, condamnăm cu asprime pe cei ce nu muncesc, dar își însușesc roadele muncii altora. A combătut practica sacrificiilor religioase, atât de hotărât susținută de Confucius. A combătut războiul și a propovăduit pacea.

La baza învățaturii sale etice, Mo-tze a așezat principiul *iubirii universale*, opunând-o principiului etic al lui Confucius, perfecțiunea morala („jen”).

Dar, alături de aceste elemente progresiste de gândire, găsim în învățătura lui Mo-tze elemente mistice, retrograde, idealiste. Astfel, el afirmă existența unei ființe spirituale supreme, creatoare a dreptății. Sau, plecând de la faptul diviziunii muncii, Mo-tze a considerat ca necesară împărțirea societății omenești în clase sociale. Și, notăm că elaborarea s-a făcut de pe poziții materialiste. Astfel, în lucrările moștilor se precizează că procesul de cunoaștere se înfăptuiește îndeplinind trei condiții: prezența organelor senzoriale ale omului, prezența unor lucruri exterioare ca obiect necesar al organelor senzoriale și, în sfârșit, contactul acestora cu obiectul exterior. Senzația este rezultatul acestui contact, ca început al cunoașterii. La acest început trebuie să adăugăm judecata — „buna chibzuire” —. Există cunoștințe primite de la alții și cunoștințe ce sînt rezultatul observației și al gândirii noastre proprii. Cunoștințe adevărate

avem atunci cînd „numele” (noțiunile) corespund cu realitate. Să reținem apoi și faptul că moștii au subliniat importanța practică a cunoașterii.

Tot în lucrările filosofilor școlii moiste au fost elaborate și probleme de logică. Astfel, au fost analizate conceptele de „categorie logică” și de „cauză”, de „identitate” și „diferență”, de „inducție” și „deducție”, de „comparație”. Ei au făcut distincția între individual, particular și general.

În sfîrșit, aderenții doctrinei lui Mo-tze au fost aceia care au supus unei critici serioase idealismul subiectiv al sofistilor Ciuan-tze, Sui-Si și Gunni-Lun, arătînd că aceștia creează în chip forțat o prăpastie de netrecut între „întreg” și „parte”, între „abstract” și „concret”, ceea ce nu corespunde nicidecum realității.

Materialismul lui Van-Ciun. Van-Ciun a trăit în secolul I al erei noastre. S-a născut în anul 27 și a murit cam în jurul anului 100 (după unii, 97). Este unul din materialiștii necontestati ai vechii filosofii chineze. Tocmai de aceea, în istoriografia burgheză, Van-Ciun se bucură de obicei de puțină atenție, sau este înfățișat ca un simplu sceptic, lipsit de originalitate. Alteori, concepția lui este minimalizată.

Filosofia lui Van-Ciun a fost studiată de o serie de istorici moderni.

Opera care ne-a rămas de la el este intitulată *Lun-hen* (adică *Discursul critic*). Nu în zadar poartă lucrarea acest titlu. Prin mijloacele pe care le folosește în redactarea lucrării sale, prin forma de exprimare, prin tonul adoptat, Van-Ciun prezintă o notă care îl deosebește de ceilalți filosofi chinezi. El este foarte combativ la adresa filosofilor cu care nu este de acord, îndeosebi la adresa confucianismului, a cărui concepție despre cer o combate cu vehemență.

Van-Ciun este un spirit vioi, care se exprimă într-un limbaj limpede, popular. Este un inovator în felul în care își argumentează tezele, *un* scriitor care rupe cu tradițiile filosofice didactice, intelectualiste, dominate de exces de abstracție. El caută să apere cu claritate, într-un mod viu, concret, ideile sale materialiste despre lume.

Van-Ciun trăiește în plină orînduire feudală în China. În timpul său au loc răscoale țărănești violente. Statul chinez este condus în această epocă de dinastia Han-Hou-Han, care face eforturi în vederea dezvoltării producției și a comerțului exterior, și care izbutește, la sfîrșitul secolului I e.n., să consolideze din punct de vedere economic statul și să-i imprime o anumită prosperitate economică.

Se pare că Van-Ciun aparține acelei pătri de mărunți feudali care oscila între sprijinirea regimului și oarecare tendințe opoziționiste față de acesta. În cele din urmă însă, și această pătură măruntă de feudali mici beneficiază de pe urma reformelor introduse de dinastia Han-Hou-Han, se situează tot mai mult de partea acesteia, sprijinind statul Han. Van-Ciun apare ca un apărător al statului existent, și e ostil doctrinei politice a confucianștilor, care în această perioadă critica formă de stat existentă în numele unor rînduieli trecute, pe care ei le socoteau bune.

De pe această poziție socială, Van-Ciun critică, pe de o parte, pe acei gînditori care îndemneau la întoarcerea spre trecut și care își căutau idealurile sociale în trecut, cum făceau în această epocă reprezentanții confucianismului; pe de o parte, îi critică pe exponenții ideologici ai marilor feudali, ai nobilimii feudale, care se purtau într-un mod brutal cu păturile largi de feudali mărunți.

Opoziția lui Van-Ciun față de idealismul timpului său urmează a fi explicată, înainte de toate,

asupra
3

a

în înăuf_m fOrmă de sferă si , P_ăln_tL A?a
i?s"-■"—si ■"■"■"-■-
■

âSS£sSSS35££

O a două idee, strâns legată de prima: Van-Ciun reia ideea nonacțiunii, dar îi dă cu totul alt înțeles decât predecesorii săi, și anume un înțeles care scoate și mai puternic în evidență conținutul materialist al concepției sale despre lume.

Natura, spune Van-Ciun', se conduce după cauze care îi sînt proprii. În *natură nu există finalitate*, adică nu există un scop dinainte stabilit, către care lucrurile s-ar îndrepta. Dacă nu există în natură vreun scop către care lucrurile să se îndrepte, înseamnă că nu i se poate atribui naturii vreo intenție către un scop, „căci aceasta ar presupune mai întîi existența scopului. Natura este numai determinism strict, lipsită de voință, de intenție, este nonacțiune.

Așadar, nonacțiunea nu înseamnă nimic altceva, în concepția lui Van-Ciun, decât lipsa de intenționalitate,„ decât lipsa de finalitate. Drept este însă că determinismul este împins pînă la fatalism. Mișcarea este proprie cerului și pămîntului. *Mișcarea* este considerată *atribut inerent materiei*. „**Gerul** și pămîntul sînt corporale, și de aceea pot fi puse în mișcare". Deci corporalitatea are drept consecință necesară mișcarea. Van-Ciun nu vede cauza mișcării în contradicție; el o vede în caracterul corporal. Probabil că mișcarea îi apărea ca un efect al însușirii corpurilor de a fi grele, ceea ce ar apropia această idee a filosofului chinez de aceea a lui Demo'crit. Concepția este mecanicistă, nu dialectică.

Un loc important în sistemul lui Van-Ciun îl ocupă ideea de „*ti*". Această idee, precum se știe, este foarte veche; ea apăruse încă în gîndirea populară primitivă. Ea fusese menționată și de Lao-tze. La Van-Ciun, ea capătă însă un înțeles cu totul nou, deosebit de cel originar, dar de astă dată nu pe deplin de limpede.

Ce este „*ti*"? „*Ti*" este mai întîi elementul substanțial, fundamental al lumii materiale.

Iată unele texte din *Lun-hen*: „Toate lucrurile se nasc în chip natural prin reunirea de «*ti*»- ale cerului și ale pământului, aidoma felului în care un copil se naște tiih reunirea de «*ti*» ale i>ărba-tuiui și ale femeii.” Acești „*ti*” sînt elemente cu caracter material. „*Ti*”, ca elemente ale tuturor lucrurilor, derivă din însăși natura cerului și pământului și stau la baza lumii anorganice, ca și la baza lumii biologice. „*Ti*” există prin ele însele în chip natural, independent de orice forță exterioară. „*Ti*” sînt temelia tuturor lucrurilor și izvorul Jor. Într-un loc, Van-Ciun precizează că „*ti*” au forma celor cinci elemente fundamentale: apă, pământ, foc, metal și lemn.

„*Ti*” au și capacitatea de a se transforma pentru a da naștere unei varietăți întregi de obiecte. Îndeosebi sînt capabile ca, transformîndu-se, să dea naștere omului. Din cele spuse pînă acum s-ar putea deduce că „*ti*”, așa cum erau imaginate de Van-Ciun, ar avea asemănare cu atomii lui Leucip și Democrit. Vom vedea însă că „*ti*” se deosebesc foarte mult de atomi.

Într-adevăr, aceste particule nu sînt numai unități materiale. Ele ar avea anumite particularități care, după Van-Ciun, ne-ar permite să explicăm viața, conștiința.

„*Ti*” apar atunci într-o nouă ipostază, și anume în aceea de materie specifică vieții; Van-Ciun le atribuie și un fel de funcție psihică. Dar această funcție nu are înfrînsa nimic mistic, nu este nici decum un „suflet” în sensul teologic al cuvîntului, căci „după moartea omului «*ti*»*” dispar, iar trupul se descompune și se distruge”.

Van-Ciun repetă cu insistență că nu există nici un fel de element spiritual care să fie altfel decît în trup și numai datorită trupului. Cînd trupul moare, „*ti*” dispar. Dar nu e vorba de o dispariție în sensul de nimicire, căci „*ti*” sînt totuși materie,

care, ca atare, este indestructibilă. Dar în organismele vii, „ți” s-au manifestat ca fenomen spiritual. Ceea ce dispăre este această vitalitate, dar materia „ți” nu încetează a exista, și se contopește în masa materială de „ți” din univers. încetează, așadar, de a exista ca vitalitate, dar rămâne materialitatea lor, rămân „ți” ca unități materiale care se contopesc cu restul de „ți” din natură.

„Ți” au, prin urmare, funcții complexe: funcția de element material și funcția de element psihic. Ca element psihic, „ți” este ceea ce menține existența trupului, dar totodată după moartea trupului această funcție dispăre: sufletul moare și el.

Pentru a enunța această curioasă proprietate a lui „ți”, autorul folosește termeni rare ar putea fi traduși în românește prin cuvintele forță vitală, energie vitală sau spirit vital.

Ideea nu e cu totul limpede. Urmărind-o cu atenție descoperim oricum într-însa intenția materialistă a autorului ei. Autorul își dă seama că fenomenele vieții materiale nu au izvor decât materia. Dar, străin fiind de noțiunea complexă a diferitelor forme de mișcare a materiei, calitativ deosebite între ele, filosoful nostru recurge la idei mai puțin complexe, însă pentru aceasta nu și mai clare. El atribuie pur și simplu materiei „ți” prerogativa de a funcționa în anumite împrejurări ca vitalitate, ca elemente psihice. Impresia pe care ne-o lasă nouă jocul său intelectual este aceea a unei oscilații, parcă, între niște „ți” priviți ca materie și „ți” priviți ca suflet. Mijloacele de rezolvare sînt așadar primare, naive din punct de vedere filosofic, dar, în dosul acestei oscilații, intenția filosofului e vizibilă: este *intenția de a explica viața prin cauze materiale*, de a înfățișa conținutul vieții ca material, de a înfățișa originea materială a vieții, într-un cuvînt materialitatea fenomenului biologic, și aceasta e esențial.

„Ți” îi servește lui Van-Ciun pentru a construi și o teorie a cunoașterii, primitiv materialistă, în care acest fel foarte personal de a înțelege pe „Ți” reapare. „Ți” este cunoașterea, pentru că „Ți” compun și sufletul. Totodată, sînt ceea ce face ca obiectele dimprejurul nostru să impresioneze organele de simț. Datorită elementului „Ți”, — care nu este particula fel sens de atom, ci este altceva — este posibil ca ochiul meu să vadă obiectele, ca urechea să audă sunetele etc.

Pe un plan superior, în domeniul rațiunii, „Ți” asigură esența activității raționale a omului. „Ți” pătrunde și treapta senzorială și pe cea rațională a cunoașterii, și condiționează legătura dintre procesul cunoașterii și lumea obiectivă, concepută a fi punctul de plecare al cunoașterii.

Iată, așadar, că dubla funcție, obiectivă și subiectivă, a lui „Ți” i-a servit autorului să justifice • :og-noscibilitatea lumii de către om, să adopte o poziție materialistă în teoria cunoașterii. Gnoseologia lui Van-Ciun este materialistă pentru că punctul de plecare al cunoașterii este lumea materială care există independent de subiect. Apoi, întreg conținutul cunoașterii provine din lumea materială; și pe de altă parte, realitatea înconjurătoare în întregul ei este cognoscibilă.

Încă o observație finală, care poate ne-ar ajuta să sesizăm mai ușor ideea de „Ți”. Nu este exclus ca în mintea lui Van-Ciun conceptul de „Ți” să fi conținut și un anumit element de hilozoism. Se știe că hilozoismul este concepția care presupune că întreaga natură ar fi însuflețită. La o serie de gânditori înaintați materialişti, în antichitate, se găsesc asemenea elemente hilozoiste. Ele apar într-un anumit sens și la Heraclit. În asemenea ipoteză, acești „Ți” care au un aspect și de factor vital, ar da întregii materii o anumită însuflețire, o anumită trăsătură vitală.

».

Critica, concepției despre „ți” nu este, greu de făcut. Este limpede că autorul, în efortul său de a găsi cauza materială unică a întregii naturi, imaginează un element „ți”, căruia în fond nu-i corespunde nimic în realitate. În concepția lui Van-Ciun nu există nici înțelegerea caracterului calitativ deosebit al lumii biologice față de lumea anorganică, nici, există înțelegerea caracterului calitativ deosebit al gândirii omenești. Procesul cunoașterii este redus, la o expresie, extrem de simplistă. Toate acestea sînt evidente. Dar cu toate aceste scăderi, trebuie apreciat efortul său constant de a explica în așa *îeț* fenomenele din natură încît să iasă, la iveală faptul că la baza tuturor lucrurilor și fenomenelor e materia, încît să se excludă orice factori exteriori materiei, orice factor mistic.

Este interesant că la un moment dat Van-Ciun se referă la spirite. În concepția multor filosofi contemporani cu el se susține că ar exista anumite spirite care ar pluti undeva între cer și pămînt. Van-Ciun constată că există o asemenea părere și adaugă că lasă mîna liberă fiecăruia să lămurească problema existenței acestor spirite.

Pentru a încheia, mai adăugăm că în concepția filosofică a lui Van-Ciun se dă atenție mare problemei raportului dintre viață și moarte. Ideea nemuririi sufletului era și pe atunci o idee preferată a multor gînditori idealști. Astfel, în timpul lui exista religia daoistă, care trebuie radical deosebită de concepția materialistă a lui Lao-tze, Daoiștii propovăduiau concepția nemuririi sufletului. Van-Ciun **spline** că viața și moartea sînt laturi deosebite, ale unui unic proces natural al naturii, proces care se desfășoară cu necesitate. Și adaugă 'că o concepția nemuririi sufletului este o fantezie, goală; căci dincolo de moarte nu există suflet, nu **există** vreo continuare a vieții. Van-Ciun subliniază legă-

tura care există între \dață și moarte, arătînd trecerea de la viață la moarte și de la moarte la viață ca pe un fenomen obișnuit, comun, lipsit de mister.

Iată acum cîteva din ideile lui sociale.

Reamintim, înainte de toate, că Van-Ciun, după ce arată că în natură nu există nici un fel de intenționalitate, deduce -de aici anumite concluzii referitoare la om. Există adică o legătură intimă între ontologia filosofului chinez și concepția lui socială. Ontologia îi permite să înfățișeze și societatea omenească ca fiind iliberă de înjoncțiuni divine, de finali sm. Aceasta este însă un grăunte de materialism.

Apoi, o dată cu Van-Ciun apare în filosofia chineză efortul de a înțelege dezvoltarea societății de la origini și pînă în prezent pe baze realiste. Van-Ciun enunță în această privință cîteva idei interesante. El recunoaște mai întîi faptul că societatea omenească a avut o istorie a ei, o istorie care a constatat într-o dezvoltare a omului spre condiții de viață superioare, spre condiții de cultură superioară. Van-Ciun susține că istoria se desfășoară în cicluri. După anumite perioade de progres urmează perioade de regres, fără să fie vorba de întoarcere la primitivitate. El spune că nicidecum nu trebuie admis că societatea s-ar conduce după vreo voință divină sau după voința legiuitorilor. Legiuitorii, spune filosoful, nu sînt capabili să schimbe în vreun fel *cursul necesar al dezvoltării sociale*. Această dezvoltare este deci concepută ca și cea a naturii, într-un strict fatalism.

Așadar, Van-Ciun neagă posibilitatea omului de a influența mișcarea istoriei. Desigur că ideea aceasta e cu desăvîrșire falsă, este o idee fatalistă, cu caracter îngust, mecanicist. Dar Van-Ciun o îndreaptă împotriva concepțiilor idealiste care so-

coteau că societatea ascultă de legea divină a cerului. Concepția lui Van-Ciun se îndreaptă și împotriva acelor care afirmă că guvernele, inspirate din cer, pot să schimbe după voința lor mersul treburilor politice. Din acest punct de vedere, această concepție a lui Van-Ciun avea, în ciuda laturii ei fataliste, un caracter progresist, exprimând opoziția față de orice teorie care ar fi tins să supună viața socială unor forțe supranaturale.

La vechii materialişti afirmarea unui fatalism în-crîrjit are, de cele mai multe ori, tocmai acest înțeles, de respingere a arbitrarului divin, de respingere a misticismului. Vom vedea aceasta îndeosebi la greci, în rezumat, în ciuda inconsecvențelor și a oscilațiilor sale, sistemul de gândire al lui Van-Ciun ne apare ca un sistem materialist, care tinde să respingă idealismul, atît pe teren ontologic cît și pe teren gnoseologic și sociologic, chiar dacă metodele folosite de autor și rezultatele obținute ar fi critica-bile în unele privințe.

Cunoștințe științifice în China antică. Drept încheiere a acestor lecții despre unele doctrine filosofice ale vechii Chine, să spunem cîteva cuvinte și despre unele cunoștințe științifice pe care le-a avut poporul chinez în antichitate.

Deja pe la mijlocul mileniului al II-lea î.e.n., chinezii au alcătuit un calendar, elaborare care, cum am văzut cînd a fost vorba tle Egipt și de Mesopotamia, presupune cunoștințe astronomice relativ înaintate, bazate pe observații precise. Chinezii cunoșteau periodicitatea eclipselor solare. în secolul IV î.e.n., astronomul Si-San a alcătuit un catalog al stelelor, care cuprindea 800 de stele. Tot în acest secol, chinezii se foloseau deja de busolă, fapt relatat de o cronică din secolul III î.e.n.

La nivel destul de ridicat a ajuns și matematica chineză în antichitate. Se pare că în secolul III

După părerea
medicină a

FILOSOFIA ÎN GRECIA ANTICA

INTRODUCERE

Am văzut în lecțiile precedente că filosofia, ca formă a conștiinței sociale, a apărut pentru prima dată în străvechile societăți ale Orientului antic. Și am mai constatat că tot aici au fost realizate și primele cunoștințe științifice. Nu este deci greu de înțeles de ce un curs complet de istorie a filosofiei antice trebuie să înceapă cu expunerea și aprecierea critică a concepțiilor filosofice și cunoștințelor științifice apărute în țările Orientului antic. Prin urmare, nu este îngăduit ca un atare curs să sufere de mania europocentrismului, caracteristic pentru cele mai multe tratate scrise de istoricii burghezi ai filosofiei, tratate de istorie a filosofiei antice care încep cu expunerea gândirii filosofice a Greciei antice.

În al doilea rând, dat fiind faptul că grecii au luat numeroase elemente de gândire filosofică și foarte numeroase cunoștințe științifice de la popoarele Orientului, filosofia elenă nu poate fi apreciată echitabil când nu se ține seama de marele aport adus de Orient la elaborarea și dezvoltarea ei.

În al treilea rând, este lucru condamnat și este dovadă de spirit neștiințific să ignorezi, din deghizate sau manifeste considerente rasiste, fapte istorice reale, cum au fost cu deosebire gândirea filosofică indiană, sau cea chineză.

În sfârșit, la motivele acum invocate trebuie să adăugăm și importante considerente de actualitate,

care pledează pentru cunoașterea concepțiilor filosofice apărute la popoarele Orientului antic. Prin lupta ce o duc în secolul și în zilele noastre pentru libertate și independență, aceste popoare joacă în istoria contemporană un rol de prim plan. Acest fapt impune și el oricărui om de cultură, și dornic să se orienteze just în complexul evenimentelor istorice ai căror martori sîntem, o cunoaștere cît mai temeinică nu numai a istoriei sociale și politice a acestor popoare, ci și a istoriei gîndirii lor filosofice.

În lecțiile ce urmează vom vorbi despre apariția și dezvoltarea filosofiei în Grecia antică. Vom căuta să scoatem cît mai pregnant în evidență linia ei generală de dezvoltare și de decădere, străduindu-ne să arătăm și cauzele istorice obiective, adică sociale, care au determinat, în ultimă analiză, mișcarea acestei linii generale.

■ Cum se știe, cele dinții școli filosofice elene au apărut pe coastele Asiei Mici, în orașele comerciale ioniene, în secolul al VI-lea î.e.n. Nu se datorește purei întâmplări faptul că filosofia elenă nu s-a născut în secolul al VI-lea î.e.n. nici în Sparta — stat bine încheșat, dar cu structură economică pur agrară — și nici în Atena, socotită tot cu structură economică pur agrară, în secolul al VI-lea î.e.n. întocmai cum filosofia modernă apare în Apusul Europei, două milenii mai târziu, ca ideologie a clasei burgheze atunci în ascensiune, tot astfel filosofia greacă se naște într-un mediu unde, în sânul clasei stăpînitorilor de sclavi, date fiind anumite condiții materiale-economice, se formează o pătură socială compusă din negustori, proprietari de ateliere meșteșugărești, armatori etc.

În cetățile grecești de pe coastele Asiei Mici, și cu deosebire în cele întemeiate de triburi ioniene, așezate la încrucișarea marilor căi comerciale ce legau pe uscat și pe mare trei continente, are loc, în cursul secolelor VIII și VII î.e.n., un proces de *mare* prefacere economică. Alături de agricultură, se dezvoltă în aceste orașe meșteșugurile; apar ateliere meșteșugărești care produc pentru piață, pentru schimb; apare moneda — descoperire lidiană, se pare —, care face posibil schimbul pe cale largă, și în consecință cresc enorm posibilitățile de îmbogățire a unora prin exploatarea muncii altora. Însemnătatea locului ce îl ocupă proprietatea mobilă crește vertiginos în aceste cetăți-state, care fac comerț intens cu Orientul și cu țările de peste mare. Drept consecință, crește și importanța rolului ce îl ocupă și îl reclamă în stat pătura socială care deține acea proprietate. Această pătură socială, compusă din negustori și proprietari de ateliere meșteșugărești, devine în cursul sus-amintitelor veacuri o forță politică care îi dispută vechii aristocrației agrare puterea în stat. Concurența aceasta a dus la neîncetate lupte politice, pentru cucerirea puterii.

Altfel spus, marile prefaceri economice descrise sumar acum au produs în interiorul cetăților elene cfin Asia Mică contradicții de neînălțurat între interesele diverselor pături sociale, contradicții ce vor duce la lupte civile care se întind pînă în secolul al VI-lea î.e.n. Aceste conflicte economice, sociale și politice și-au găsit expresia pe plan ideologic în lupta ce s-a dat în acea epocă între cele două mari direcții de gîndire, proprii și filosofici grecești, între materialismul ionic, reprezentat de milesieni și de Heracîit, și idealismul creaționist, conținut în vechile cosmogonii și în religia populară elenă și susținut de purtătorii de cuvînt ai aristocrației agrare, reacționare.

Condițiile materiale de viață ale păturii meșteșugărești și negustorești erau cu totul altele decât cele în care se dezvoltase și continua să trăiască pătura socială agrară a vechii aristocrații. Deosebirea aceasta de condiții materiale de trai și antagonismul la care ea a dat naștere au dus la o luptă atât de dâră între cele două pături ale clasei stăpînitorilor de sclavi încît și ideologiile lor, pornind de pe poziții sociale diferite și oglîndind interese deosebite, opuse chiar, s-au dezvoltat în luptă unele cu altele și pe linii de direcție generală opuse. Și anume purtătorii de cuvînt ai păturii formate din negustori, armatori etc. au elaborat doctrine materialiste în luptă cu vechile mituri religioase-agfăre, cu cosmogoniile preștiințifice și, ceva mai tîrziu, cu doctrinele idealiste ale pitagorismului și eleatismului, care reflectau modul de viață, interesele; aspirațiile păturii aristocrate agrare a clasei stăpînitorilor de sclavi.

Se înțelege ușor că relațiile comerciale ale acestor cetăți elene cu Orientul au atras după sine în chip natural și intense legături culturale. Făcînd cunoștință cu marile civilizații ale Orientului — cu cea persană — mai întîi, și prin ea cu cea asiro-babiloniană, apoi cu cea egipteană — grecii au contractat în Orient și mari împrumuturi de idei științifice, cfe invenții tehnice, de concepții filosofice. Dar, ceea ce constituie nota caracteristică a filosofiei elene" născînde nu se poate explica decît parțial prin împrumuturile făcute la orientali. Elenii au găsit în Orient și cosmogonii preștiințifice, concepții religioase și în general o foarte bogată mistică. Cî toate acestea, cugetarea filosofică grecească, care tocmai lua naștere, nu s-a lăsat invadată de elementele magice, teologice, creaționiste ale acestor cosmogonii și teosofii. Ea a împrumutat de la orientali, cu mîna largă, numai — sau aproape numai — elemente de cunoaștere pozitivă, elemente pe care

ea' îe va integra apoi într-o concepție materialistă a 'lunii. Această selecționare închide în ea o întrebare: de ce trierea elementelor de gândire găsite în Orient s-a făcut așa cum tocmai am arătat, și nu în sens invers? La această întrebare nu poate răspunde mulțimilor decât știința marxistă.

Istoricii burghezi ai fi'losofiei, sprijiniți pe concepția lor idealistă, concepție care pornea de la postulatul că gândirea și istoria ei sînt un fel de entități necondiționate de timp și spațiu, nu puteau da acestui fenomen nici o explicație. Mai exact, ei încercau să dea o „explicație” vorbind de calități înăscute, calități de rasă ale poporului elen. Dar este evident că această mistică rasistă nu era o explicație. Se făcea și în acest punct, ca în atîtea altele, mistică obscurantistă.

La întrebarea acum pusă, ce răspunde însă marxismul? El dezleagă problema în felul următor: trierea elementelor de gândire împrumutate de la popoarele orientale s-a făcut așa .cum s-a făcut — adică în felul amintit adineauri — pentru că numai o atare selecționare putea corespunde nevoilor și aspirațiilor păturii sociale ai cărei exponenți ideologici fuseseră primii filosofi materialişti greci. Ca ideologie a păturii sociale negustorești și meșteșugărești, tînăra filosofie și știință elenă venea să pledeze, în chip natural, pentru menținerea, întărirea și lărgirea pozițiilor economice și sociale ale acestei pături. Or, acest lucru nu era cu puțință decât dacă purtătorii de cuvînt pe plan ideologic ai acestei pături sociale, interesată în cunoașterea cît mai exactă a naturii — căci era interesată în mărirea producției — repudiau elementele de gândire mistică, magică, teologică, idealistă, aflate în profunzime în Orient, și rețineau din producția intelectuală a acestuia, în proporție mare, elementul științific, elementul de cunoaștere pozitivă a realității.

Și, într-adevăr, exponenții ideologici ai unei astfel de pături sociale în plină ascensiune în secolul VI-lea î.e.n., elaborând o filosofie care se fundamentează pe poziții hotărât materialiste de gândire, adică o filosofie al cărei obiect de cercetare era natura materială înconjurătoare, și ai cărei scop era, făcînd uz de o expresie a lui Engels, „înțelegerea naturii așa cum este ea, fără nici un adaos străin”, nu puteau face selecționarea despre care vorbim decît în felul cum au făcut-o. Condițiile economice și sociale și aspirațiile ideologice ale păturii negustorești ionice, și nu cine știe ce ocultă însușire etnică sînt cauzele care explică de ce gândirea elenă a se-colului al VI-lea î.e.n. a luat cu mîna largă de la orientali elemente de cunoaștere pozitivă a naturii, și de ce nu s-a lăsat invadată de elementul mistic, preștiințific, pe care l-a pîttut găsi în cantitate considerabilă la aceiași orientali. Iată deci că, în lumina doctrinei mandst-leniniste, apariția filosofiei elene pe coastele Ioniei, cu nota sa specifică pe care o constituie deja în gândirea primului ei reprezentant — Thales — materialismul ei hotărît, precum și poziția particulară pe care ea o ia în fața gândirii popoarelor orientale, încetează de a mai fi fenomene neexplicabile, miraculoase.

Materialismul ei este, cum va fi și de aici încolo pretutindenea, și în toate epocile istorice, semnul sigur al unei anumite transformări economice și sociale. Ca și filosofia modernă, filosofia antică elenă se naște într-un mediu urban, comercial și meșteșugăresc, și ea are și în Elada drept bază economico-socială un anumit grad de putere a omului asupra naturii. Comerțul pe mare — care în secolul al VI-lea î.e.n. nu se mai reducea numai la cabotaj —, precum și practicarea meșteșugurilor pe scară întinsă și construcția corăbiilor capabile să navigheze în larg impuneau acestei pături sociale orășenești achiziția unei cantități considerabile de cu-

noștințe pozitive, indispensabile navigației în larg (hărți, cunoștințe astronomice, gnomon) și exercitării diverselor meșteșuguri, ca și construirii marilor corăbii (geometrie, calcul, elemente de fizică). Viața de marinari, de armatori și de meșteșugari a avut incontestabil o mare înrîurire asupra concepțiilor filosofice pe care le vor elabora exponenții ideologici ai acestei pătri sociale, în condițiile istorice date, pătrund socială progresistă. De altfel, în cazul celor mai mulți dintre filosofi presocratici, informații controlate pe care le avem despre viața lor ne arată cât de strînsă, de reciprocă și de constantă a fost relația care a legat concepțiile lor teoretice de preocupările lor practice.

Astfel stînd lucrurile, înțelegem acum de ce materialismul elen n-a apărut în Sparta, și nici în Atena secolului al VI-lea. De ce o astfel de filosofie nu putea apare atunci — în Sparta nici mai tîrziu — în aceste state? Ca societăți cu structură economică pur agrară, Sparta și Atena secolului al VI-lea î.e.n. nu puteau produce în această fază de dezvoltare economico-socială a lor decît cosmogonii și teosofii preștiințifice. Teoriile cosmogonice preștiințifice și teosofiile, altfel spus creațiile teologice, sînt ridicate pe un fond de mituri și rituri agrare și sînt creații ideologice caracteristice societăților cu structură economică înapoiată.

Într-adevăr, în secolul al VI-lea î.e.n., Sparta și Atena, și în general toată Grecia continentală, n-au produs decît atari cosmogonii. În timp ce în Ionia comercială, state sclavagiste ca Miletul și Efesul creeau și întemeiau o școală de filosofie greacă, școală cu concepție materialistă, — vom vedea imediat în ce a constat materialismul acesta —, în medii sociale cu economie agrară Elada produce numai cosmogonii teologice. Pentru ilustrarea celor acum spuse — să amintim un singur exemplu — Pherekid, cel mai de seamă dintre autorii de

cosmogonii preștiințifice, trăiește în secolul al VI-lea î.e.n. și e contemporan cu cel mai mare gânditor materialist milesian, cu Anaximandru.

Ca toate cosmogoniile teologice, și cele elene recurgeau, în pretensele lor explicații, la mit și la mister. În felul lor, ele erau, fără excepție, reprezentări teologice ale lumii, ridicate pe un fond irațional, magic. Unele din ele, mai evolute, unde efortul spre explicații raționale este mai susținut, reprezintă etape de trecere de la mitologia pură spre filosofie, dar numai etape de trecere, căci imaginea pe care ele o oferă despre lume nu putea, principial, adică în nici un caz, deveni total rațională, științifică. Aceasta, din cauza elementelor magice de gândire incluse inițial în fundamentul lor irațional.

Or, filosofia ne apare în Slada, chiar la începuturile ei milesiene, ca o luptă dusă de purtătorii de eu/vmjt ai unei noi păături sociale în formare și în ascensiune contra elementului magic, adică i-dealist, creaționist, cuprins în mitologia religioasă a elenilor și în cosmogoniile teologice. Lupta este dusă de la început de pe o poziție naturalist-materialistă. Și în această luptă, care începe cu Thales și ține fără întrerupere până la Democrit, gânditorii materialist! eleni au recurs și la cunoștințele pozitive pe care le puneau la dispoziția lor civilizațiile mari ale Orientului. În cursul timpului, elementul magic se va furișa în bazele înseși ale pitagorismului și eleatismului, școli filosofice idealiste: Pentru a putea duce mai departe lupta contra a-cestor concepții, materialismul milesian a evoluat, și, prin Empedocle, Anaxagora și Democrit, pătura comercială a clasei proprietarilor de sclavi, interesată în mărșirea produselor de tot felul, va elabora marea idee a structurii corpusculare a materiei. Se știe că această idee se va dovedi mai târziu, în epo-

modernă, inepuizabil de fecundă în științele pozitive ale perioadei de după Renaștere.

Astfel, putem constata că lupta materialismului împotriva idealismului — teologic întâi, filosofic mai târziu (pitagoreism, eleatism, platonism) — a fost lupta științei împotriva teologiei camuflată în metafizică idealistă. Lupta „fizicienilor” — cum îi numește Aristotel pe milesieni — și aceea a urmașilor lor, contra idealismului, premergător ori cocontemporan, a fost expresia luptei de partid a democrației elene sclavagiste, progresiste, contra aristocrației funciare, reacționare.

Rezumând considerațiile noastre de mai sus, să reținem constatarea următoare: fiind ideologie a păturii progresiste a clasei stăpînitorilor de sclavi, pătură socială interesată în mărirea producției prin cunoașterea justă a realității, filosofia s-a născut în Elada printr-un efort de curățire a gândirii teologice de orice element magic, mistic, idealist al P acesteia. Efortul acesta nu putea fi făcut într-o formă susținută și consecventă, el nu putea fi încoronat de succese care se așază pe o linie de progres continuu pînă la Socrate, decît pornit și menținut pe poziții de cugetare materialiste, poziții ce, pe măsură ce ne îndepărtăm de Thales și ne apropiem de Democrit, sînt tot mai limpede elaborate și formulate și tot mai consecvent menținute. Materialismul acesta presocratic s-a desfăcut de gîndirea mitică și magică, forme primitive dar manifeste ale idealismului, printr-o luptă — poate mai acerbă decît o cunoaștem noi — susținută contra acestora, elaborînd ipoteze și cucerind poziții de gîndire ce îngăduie cunoașterea lumii reale fără să se mai facă apel la mit, la mister și la magic.

Pentru a cîștiga utilități puncte de orientare prealabilă în cele douăsprezece veacuri de gîndire filosofică grecească, e necesar să dăm unele indicații

ce ne

isl0scii

Vom arăta î



146

—

ñ

snmm

mm

cugetarea

presocratică ar fi recurs implicit la soluția idealistă, retrogradă a creaționismului, și în cele din urmă s-ar fi văzut nevoită să accepte cu resemnare capriciul și arbitrarul divin.

Pentru ca să putem măsura toată importanța acestei mari fapte intelectuale săvârșite de gânditorii primei perioade a istoriei filosofiei elene, să ne oprim o clipă și să scoatem una din implicațiile importante ale acestei glorioase fapte filosofice și științifice. Această implicație, milesienii, adevărat, n-au scos-o. O vor face însă explicită deja urmașii lor din pleiada Empedocle—Demoerit. Iată despre ce implicație este vorba: Înlăturînd problema originii naturii, filosofii milesieni au indicat implicit direcția în care trebuia căutată soluția *marii probleme a raportului dintre existență și gândire*, dintre natură și spirit, problemă care se va pune în toată ascuțimea ei abia în filosofia modernă, și care, cum spune cu dreptate Engels, va deveni problemă supremă a întregii filosofii. Și anume, direcția indicată implicit de primii filosofi ai Eladei era cea materialistă, Materialistă pentru că, afirmînd eternitatea materiei și a mișcării ei, milesienii afirmau implicit primatul existenței asupra gândirii, al naturii asupra spiritului. Pe măsură ce va înainta, cursul nostru va scoate la iveală și alte implicații importante ale poziției de gândire pe care am numit-o marea faptă filosofică a ionienilor.

Iată de ce milesienii, și cu ei toți presocraticii materialişti — adică majoritatea acestora — ne apar ca cei dintîi mari revoluționari ai gândirii, nu numai elene, ci europene în general. Pașii cel mare făcut de ei constă în primul rînd în înlocuirea cauzelor arbitrare, personale, incalculabile, mistice ale cosmogoniilor teologice, și ale metafizicilor idealiste contemporane lor și de mai tîrziu, prin cauze materiale, reale, impersonale și acționînd conform unor

legi constante și obiective. în al doilea rînd — lucru și mai important — însemnătatea acestui pas constă în faptul că, prin ei, mintea omenească renunță, poate pentru întâia oară, să-și mai pună copilărească întrebare: *ce era cînd nimica nu era?* Marea idee, neexprimată explicit de ei, de milesieni, dar presupusă implicit în toate teoriile lor, oricît ne-ar apărea ele de naive, judecate de la înălțimea științei moderne, marea idee implicată aici este cea care se exprimă scurt prin latinescul „*ex nihilo nihil*”.- Această vrea să zică că din nimic nu se poate naște nimic, și că ceva nu poate deveni nimic, adică nimic nu se pierde. Acest fel de a pune problema-implică apoi în el și *fecunda idee a eternității materiei și a mișcării*. Urmașii milesienilor, adică deja Heraclit și Empedocle, dar cu deosebire Democrit, vor formula aceste implicații în cuvinte și propoziții mulțumitor de limpezi.

Pe «măsură ce cursul nostru va înainta, vom înțelege tot mai mult importanța acestui fel de a porni la drum în cercetarea lumii exterioare, materiale, reale.

Înlăturarea întrebărilor cu privire la originea materiei nu numai că înlătură, de la început și *principial*, orice concepție creaționistă, dar ea înlătură implicit și consecvent — cursul o va arăta cu prisosință — *antropomorfismul* mitologiilor religioase și al cosmogoniilor teologice. Mai mult, ea va înlătură și *antropomorfismul camuflat al idealismului*. Ea mai înlătură *radical și explicațiile finaliste* de tot felul, explicații care ar fi împins cercetarea pe tărîmuri idealiste, mistice.

Iată de ce progresul pe care-l constatăm în mișcarea gândirii filosofice elene de la Thales pînă la Democrit este un proces de curățire treptată și tot mai Eroare a naturii de elemente antropomorfe, mistice, idealiste. Punctul culminant al acestei propășiri îl reprezintă atomistica democriteiană, con-

cepție ai cărei germeni nu și-au putut da decît într-o măsură foarte redusă roadele, în antichitatea greacă. Motivele le vom vedea pe larg la timpul lor, însă pe unele dintre ele chiar acum, cînd vom caracteriza perioada a doua a istoriei filosofiei grecești.

Înlăturarea falsei probleme amintite mai sus lasă în gîndirea presocraticilor terenul liber pentru o speculație și cercetare dusă de pe poziții științifice, adică materialiste, în jurul problemelor: care este structura materiei eterne în mișcare veșnică, și care sînt legile acestei mișcări? Sau, în termenii în care au pus ei problema: cum s-a transformat lumea din materia eternă, primordială? Răspunsurile, cum vom vedea în lecțiile viitoare, au fost variate. În principiu însă, ele au purces toate din același *spirit ostil oricărui mit antropomorfic, oricărui misticism*. Oricît de diferite au fost conceptele explicative la care au recurs acești materialişti presocratici, fie că ele se cheamă „dilatare” și „condensare”, „separație” și „unire”, ori „rotație”, „combinație” sau „proporție” etc, ele nu admit sub nici o formă creația și nici mitul, și nici un fond de mister care s-ar ascunde dincolo de fenomenele date în experiență. Pînă chiar și de către Thales, > noțiunea de *unitate a lumii*, a tuturor fenomenelor, multiple și diverse, este redată într-o formă fizică și plastică, care îndepărtează orice imagine antropomorfică. Tot așa, cum vom vedea, și cel de-al doilea în ordine cronologică dintre milesieni, Anaximandru, explică formarea universului fără a recurge nici la mit, nici la miracol, iar Heraclit proclamă limpede că lumea n-a fost făcută de nici un zeu. De asemenea, Anaximandru gîndește consecvent materialist cînd vrea să explice apariția vieții organice pe Pămînt, prin conceptul de diferențiere crescîndă a materiei. Mai mult decît atît, poziția materialistă nu este abandonată de ei nici cînd își

pun dificila problemă a naturii senzațiilor, a gândirii și a naturii vieții sufletești în general. Astfel Anaximene (mort pe la 500 î.e.n.), Alkmaion (a trăit în jurul lui 500 î.e.n.), Empedocle și Democrit. La toți aceștia, fenomenele psihice sînt în fond fenomene de natură materială; au o bază care trebuie căutată în fenomenele de mișcare ale materiei.

În această ordine de idei, este util, credem, să reținem de pe acum un fapt important, asupra căruia vom zăbovi mai îndelung, la locul potrivit al cursului nostru. Și anume, iată faptul asupra căruia vrem să atragem atenția. Deși în materialismul ionic era implicată marea idee dialectică că deosebirile *calitative ale* elementelor și lucrurilor au drept cauză procese de *acumulare cantitativă* a materiei primordiale, deși, în plus, milesienii au susținut, într-o formă mai puțin explicită, iar Heraclit în expresii deosebit de pregnante, că lucrurile iau naștere printr-un proces de transformare *calitativă* a înseși materiei primordiale, transformări calitative produse de procese de acumulare cantitativă a ei, direcția aceasta de gândire materialistă s-a oprit la marele filosof din Efes, și începînd cu Empedocle, materialismul presocratic se angajează pe linia de direcție a materialismului *ine(amic*. Căci, cum vom vedea, deja Empedocle explica deosebiriile calitative ale luei-urilor nu pe bază de acumulări cantitative în procesele de mișcare ale materiei, ci pe bază de amestec în variate proporții ale unor elemente materiale primordiale *absolut neschimbătoare*, eterne și din punct de vedere calitativ.

Cu alte cuvinte, deși primele elemente ale gândirii dialectice apar *deja în această societate de neg-usto-ri și armatori k»nieni, care opun dorințelor de stabilitate socială, de permanentizare a unei anumite orînduiri sc'ciaîe, ale păturii aristocrate, agrare, ma-

rea idee a veșnicei transformări, a necesității continuei prefaceri, aceste elemente ale gândirii dialectice au rămas în antichitatea greacă în starea embrionară în care le găsim în filosofia lui Heraclit. Din cauze de ordin social și politic, determinante în ultima analiză, cauze pe care le vom degaja la locul potrivit al prezentului curs. Gândirea filosofică elenă nu >numai că n-a fost în stare să dezvolte mai departe marea moștenire ce i-o lăsase Heraclit, dar nu a fost în stare nici măcar să păstreze neslabite pozițiile o dată cucerite de genialul efesian. Astfel, începând cu Empedocle, materialismul presocratic dă naștere materialismului mecanic. Aresta însă, judecat după criteriile științifice de evaluare pe care ni le pune la îndemână marxismul, a reprezentat, în condițiile concrete istorice date, cea mai înaintată, cea mai progresistă ideologie a acelor timpuri străvechi. Cu toate că acest materialism își accentuează nota mecanicistă înaintând pe linia care începe la Empedocle și sfârșește la Democrit, se cuvine să-l apreciem ca pe o formă a materialismului care, în epoca și în condițiile istorice concrete în care el a dus lupta dărză contra misticismului idealist și finalist, reprezenta un pas enorm înainte.

Dar, pentru o orientare prealabilă în problema pe care o ridică deosebirea dintre materialismul mecanicist și cel dialectic, trebuie să apelăm la capitolele II și IV ale cărții lui Engels *L. Feuerbach și sfârșitul filosofiei clasice germane*, ap. M. la Lenin, *Materialism și empiric/criticism*. În pagini pline de lumină, clasicii marxismului arată aici de ce cea mai evoluată formă a materialismului, adică cea dialectică, nu putea apărea, decât în anumite condiții economice-sociale, și numai după ce anumite trepte de evoluție istorică au fost depășite.

Această precizare făcută, să spunem, în sfârșit, pentru a încheia caracterizarea sumară a perioadei

înfi a istoriei filosofiei elene, că, clacă comparăm gânditorii presocratici, adică epoca de început a filosofiei grecești, cu perioada corespunzătoare a filosofiei moderne, comparația se încheie cu concluzii în favoarea presocraticilor. Că'i. constituindu-se prin efortul de laicizare a gândirii teotogire și oombătînd-o pe aceasta, filosofia modernă a continuat, timp îndelungat, să pună și să discute probleme, în substanță, teologice. Prin soluțiile propuse la unele din aceste probleme, soluții idealiste, filosofia modernă prernarxistă a rămas pînă azi îmbibată de elemente mistico-teolngice. Elementul mistic se furișase pînă și în soluțiile propuse de unii filosofi materialişti la probleme ce nu comportă răspunsuri științifice, pozitive. El este încă inspiratorul de față al problemelor-fantome care, prin însăși natura lor, nu comportă soluții științifice, adică nici un fel de soluții. O astfel de întrebare a fost și continuă să fie *preștiințifica problemă a originii materiei* și a originii mișcării ei. Toate n:ările calități ale ,gîndirii presocratice indicate în cele precedente au fost posibile numai datorită pozițiilor de plecare ale acestor gfnditori, poziții materialiste.

Reiese deci, din considerațiile premergătoare, că filosofia Greciei antice a fost ideologia clasei proprietarilor de sclavi. Această clasă s-a diferențiat însă cu "timpul, mai întîi în coloniile de negustori ale Eladei, apoi și în părțile continentale ale ei, cu Atena în frunte, în două păaturi sociale bine distincte, păaturi cu interese opuse: o pătură de negustori,' de proprietari de ateliere meșteșugărești, de armatori interesați în dezvoltarea forțelor de producție și deci în propășirea științei și culturii, întărirea democrației sclavagiste, și pătura aristocrației agrare, care încerca prin toate mijloacele să' stăvilească acest proces de transformare

economică și socială a societății grecești. În marea lor majoritate, adică cu excepția pitagoricienilor și a eleaților, filosofi presocratici au fost, cum am văzut, purtătorii de cuvânt ai celei dinții. De aceea, ca reprezentanți ai unei păтури sociale cu rol de avangardă, în plină ascensiune, ei au fost materia-liști. Ceea ce înseamnă că, pentru a justifica ajun-gerea la conducerea statului a noii păтури sociale, ei, ca purtători de cuvânt ai acesteia, nu *aveau ne-voie de mistificarea realității*. Ei elaborau deci în chip natural o doctrină care, în intențiile și princi-piile ei, afinma implicit că realitatea este așa cum o arată cunoașterea care repudiază misterul și în-toarce hotărît spatele mitului și teologicului. Și în cazul presocraticilor, putem constata că o astfel de filosofic, materialistă prin definiție, este totdeauna arma de luptă a unei clase sau păтури sociale în ascensiune.

Dar procesul de transformare a societății elene început o dată în colonii, nu putea să fie îngrădit acolo. În secolul al V-lea î.e.n. va trece printr-un astfel de proces de transformare și societatea ateniană, teatru unde se va muta filosofia. Statul atenian intră în prefacere revoluționară deja la sfîr-șitul secolului VI î.e.n. Această prefacere este favorizată și de descoperirea monedei (Lidia). După Milet și Corint, Atena ajunge, la începutul secolului V î.e.n., cel mai însemnat centru al Eladei. Marele avînt pe care îl ia Atena acum se datorește dislocării vechii societăți agrare, dislocare ce produce o schimbare remarcabila în raportul de forțe sociale. Marii stăpînitóri de pămînt, adică vechea aristocrație elenă, este împinsă pe planul al doilea de către noua pătură comercială. În secolul V î.e.n., societatea ateniană nu se mai sprijină pe proprietatea funciară, ci pe venit. Pătura aristocrată agrară își pierde însemnătatea ei economică, și în chip firesc și-o pierde și pe cea politică. însem-154

năitatea păturii comerciale s-a manifestat chiar și pe teren militar. Atena dăstigă victoriile sale asupra perșilor cu ajutorul flotei, nu cu ajutorul armatelor de uscat. Or, echipajele flotei se recrutau printre locuitorii orașeloi-, și nu printre aceia ai satelor. Un alt semn al puterii pe care o cîștigă în stat noua pătură a meșteșugarilor și comercianților este și constituția ateniană, care devine o constituție democratică.

Dar, în această perioadă de întărire a democrației sclavagiste elene, lupta soeial-politică, pe de o parte, și științele naturii pe cale de a se desprinde din cercetările globale ale filosofilor presocratici, pe de altă parte, ridică noi probleme filosofiei. Alături de problema milesiană a structurii materiei și a mișcării ei, se pun acum și probleme de teorie a cunoașterii (Democrit, sofistii), apoi probleme de filosofie politică (sofiștii) și probleme de etică (Democrit, sofistii).

Gr, faptul că aceste mari prefaceri economice, sociale și politice se făceau nu numai într-un ritm mai accelerat decît în coloniile ioniene, ci ele se desfășurau într-o societate unde continua să existe încă o destul de puternică pătură socială care nu putea privi cu resemnare împingerea ei pe planul al doilea al vieții de stat, aristocrația funciară, expijcă de ce tocmai aici, în Atena, va apărea o filosofie care, reprezentînd ideologia acestei pături sociale, va fi o filosofie reacționară și idealistă. Filosofie *în luptă și cu rrvaterialismul presocratic*, reprezentat acum cu geniu mare de Democrit, și cu individualismul sofist, expresie a tendințelor celor mai extreme ale democrației sclavagiste elene.

Iată, în linii cu totul generale — vom dezvolta la timp mai pe larg — de ce reacțiunea de mari proporții contra materialismului presocratic se produce tocmai în Atena secolului al V-lea și al IV-lea î.e.n., prin Socrate și Platon, și în parte și prin

Aristotel. Filosof ia acestora și aceea a.. discipolilor lor umple perioada a doua a istoriei fqio.so.fiei grecești.

Prin idealismul lor, Socrate și Platon reiau puncte de vedere depășite de presocratici, chiar de milenii. Aceste poziții prefilosofice și preștiințifice sînt proclamate de către Platon superioare, ba chiar singure posibile.

Cauzele eficiente aîe presocraticilor sînt. înlocuite cu explicații finaliste, explicații, contra cărora luptase filosofia elenă începînd cu Thales și sffrîndeu Democrit. însuși obiectul cercetării, natura, realitatea materială, este abandonat și înlocuit cu, alt obiect, cu problema etică. Și deși Aristotel va relua, pe urmă, la scară mare, cercetarea naturii, și împreună cu discipolii săi va aduna un. impresionant morman de fapte date în experiență, cînd a fost vorba să interpreteze faptele, Stagiritul a viciat cercetarea prin introducerea conceptului, de cauză finală și prin elaborarea unor puncte de vedere generale de natură idealistă. Evident, acest idealism, ca oricare altul, închidea în el postulate mistice și împiedica cercetarea științifică a faptelor.

Cu, toată subtilitatea lui, și în ciuda unei cheluieli de energie intelectuală care. ar fi meritat altă întrebuintare, idealismul socrato-platonician, cu principalele lui piese teoretice, finalismul și antropomorfismul, implicat cu necesitate în el, înseamnă coborîre la puncte de vedere mitice, întoarcere la poziții religioase, pentru înlăturarea cărora se străduiseră cu incomparabilă genialitate materialistii presocratici. Iată de ce, și sub. acest aspect, acest faimos idealism reprezintă regres și nu purcedere înainte.

Aceasta însemnează regretabilă și reprobabilă reacțiune filosofică, căci, în fond, lumea este explicată de idealismul platonician (ca și de orice idealism, de altfel) prin om, și nu. omul este explicat

prin legile, generale ale. naturii, ale realității, ale materiei. Or, în ultimă instanță, nu înstamnă o astfel de concepție revenire la vechile mituri teologice?

Această filosof ie retrogradă barează drumul scrutării științifice, pozitive a naturii, împingînd cercetarea în direcția tocmai opusă, aceea în care se mișcase gîndirea marilor presocratici.

Prin idealismul socrato-platonician, gîndirea filosofică greacă face o. cotitură nefastă înapoi, angajîndu-se, într-o direcție generală sterilă; și păgubitoare, direcție de. la care ea nu se mai abate decît în cîteva cazuri izolate, cazuri ce nu-i vor schimba linia de orientare atîta timp cît va. exista gîndire antică elenă.

I Or, filosofia idealistă a lui Socrate și Platon este ideologia reacționară a aristocrației antice grecești. Ea ne arată în chip concludent că, atunci cînd o clasă socială, aici o pătură socială, este pe punctul de a fi înlăturată de altă clasă în plină ascensiune, cînd o clasă socială e prea slabă pentru a-și impune soluțiile, purtătorii. ei de cuvînt, ideologii ei, nu se mai sprijinesc în teoriile lor pe analiza exactă a realității obiective, ci pe principii călăuzitoare metafizice, adică în ultimă analiză, pe temeuri teoretice camuflate. Dorințele nesatisfăcute, și cu neputință de a mai fi satisfăcute, sînt proiectate în transcendent — lumea Ideilor lui Platon, principala piesă a idealismului platonician ■—, în supranatural, și locul unor concepții fecunde și limpezi, ca cele ale materialiştilor presocratici, îl iau cos-mogoniile și miturile autentic sau neautentic platoniciene. ' . . ' .

în consecință, chiar și după analiza sumară de mai sus, înțelegem de ce, marxist, nu putem considera perioada a doua ca perioadă de maturitate a filosofiei. elene, .cum. obișnuiesc s-o facă istoricii

£5

on

ex
i trafil

ei

datore
?te

elenă arată o linie de extraordinară și rapidă propășire atîta timp cît ea, în ținuta sa generală, a știut să-și mențină ferm pozițiile materialiste cîștigate chiar la începuturile ei, prin ceea ce am numit mai sus „fapta intelectuală” genială a milesienilor. Această linie ascendentă își ajunge punctul culminant în gîndirea lui Democrit. Iar cînd, din cauzele economice, sociale și politice amintite pe scurt în icele precedente, a afoandoriat linia materialistă, angajîndu-se la începutul perioadei a doua a ei pe linia unei metafizici idealiste, filosofia elenă începe să coboare, reluînd poziții de cugetare preștiințifice, depășite deja de Thales. Ea sfîrșește, cu ultimele ei școli filosofice, cu neopitagoreismul și neoplatonismul, prin a se îneca în mistica religiei.

(în ceea ce privește *izvoarele filosofiei elene*, căutînd, în măsura posibilului, să nu ne încărcăm memoria cu prea multe date, este totuși indispensabil și util să reținem următoarele considerații.

În primul rînd, facem observația că și în materie de istorie a gîndirii antice grecești, ca de altfel în oricare alt domeniu de cercetare istorică, informația serioasă, științifică, trebuie să meargă la text; întelegea la textele autentice ale diverșilor autori de scrieri filosofice. Dar, cît privește textele filosofice autentice, în acest sector al istoriei gîndirii situația este sensibil alta decît cea în care se găsește pus istoricul filosofiei moderne, sau chiar și cel al filosofiei medievale. Aceștia au la dispoziția lor, în cele mai multe cazuri, toate textele de care au nevoie. Dimpotrivă, dacă ținem seamă de cele douăsprezece secole de cugetare filosofică grecească, adică de, în timp, atît de vastul domeniu al istoriei filosofiei elene, textele autentice pe care le avem sînt disproporționat de reduse. ■

Împrejurarea aceasta îngreuiază enorm sarcina cercetătorului dornic de cunoaștere exactă. Se mai adaugă la aceasta și faptul că textele ce ni s-au păstrat au suferit în cursul timpului alterații păgubitoare, inerente unei munci de copiere lipsită de scrupul ozitate științifică și durind zece veacuri. În cursul repetatelor copieri s-au strecurat în textele originare tot felul de greșeli, omisiuni, **interpolări**, corecturi fanteziste, erori provenite din inadvertență etc. Toate acestea, încurajate și de anonimatul copiilor, care îndemnau adesea la falsificări lucrative, au alterat forma originală a textelor. Drept urmare, în foarte multe cazuri, și cea mai circumspectă și ascuțită critică istorică se poticnește sau nu atinge decât probabilități, când vrea să stabilească gradul de autenticitate al unui text filosofic, sau ar vrea să reconstituie textul.

Aceste considerații preliminare formulate, e cazul să ne întrebăm care este exact situația în privința textelor filosofice directe în legătură cu fiecare din perioadele istorice mai sus stabilite?

1) Cît privește perioada întâi, cea care se extinde de la Thales la Democrit, adică cea care trebuie considerată — cum am arătat mai sus — ca epocă de glorie, căci de neîntreruptă ascensiune a **gîndirii** elene, situația este următoarea.

În privința textelor autentice, întreaga filosofie presocratică nu ne-a parvenit decât sub forma unui vast cîmp de ruine. Nu avem, adică, de la filosofi care au scris înainte de Platon decât fragmente, decât **fărîmituri**. Și aceste fărîmituri ni s-au păstrat presărate în scrierile unor autori care au trăit cel mai adesea cu multe secole în urma autorilor textelor (fragmentelor) presocratice. Astfel, izvorul de **informație** cel mai însemnat pe care îi avem referitor la gîndirea filosofică elenă în întîia ei perioadă îl constituie comentariile lui *Sirhplicius*, neo-

platonician mort către mijlocul secolului al VI-lea al erei noastre. Aproape toate fragmentele presocratice adunate de Hermann Diels, în a sa cu dreptate importantă *Die Fragmente der Vorsokratiker*, au fost păstrate la Simplicius.

2) Referitor la perioada a doua a istoriei filosofiei antice grecești, adică perioada Socrate—Platon—Aristotel, avem ca surse directe de informație toată opera lui Platon și ceva mai mult de jumătate din scrierile lui Aristotel. Cum vedem, aici situația este incomparabil mai avantajoasă decât cea mai sus constatată în legătură cu perioada întâi, și de cea pe care vom vedea-o în ce privește perioada a treia.

Și această împrejurare, adică bogăția relativă a textelor păstrate, a contribuit în chip sensibil la falsificarea perspectivei istorice din care au privit istoricii burghezi ai filosofiei elene perioada întâi și perioada a doua a acesteia. Bogăția textelor rămase din perioada a doua, bogăție disproporționat mai mare decât cea pe care o constituie textele parvenite din perioada întâi a putut crea ușor iluzia că și producția filosofică a perioadei a doua a fost disproporționat mai însemnată decât cea din perioada întâi. Această falsă judecată a fost apoi utilizată de către istoricii burghezi ai filosofiei grecești în sprijinul concepției lor idealiste, conform căreia filosofia lui Platon reprezintă punctul culminant al gândirii elene antice, pentru că, prin definiție, acea filosofie a constituit una din formele de elaborare clasică a idealismului. Și cum platonismul aparține perioadei a doua a istoriei filosofiei elene, *ipso facto* această perioadă trebuie considerată drept epocă de glorie a gândirii grecești....'

3) Cît privește producția filosofică elenă de după Aristotel, perioada a treia, avem următoarele izvoare directe:

a) un număr oarecare din scrierile mici ale lui Epicur și poemul didactic al lui Lucrețiu *De rerum natura*. Acestea datorită cenușii protectoare a Herculaneum-ului;

b) foarte puține fragmente din scrierile vechilor stoici, și opere întregi ale noilor stoici. Astfel, scrierile lui Seneca, Epictet, Marcus Aurelius;

c) relativ favorizat a fost de vitregia vremurilor neoplatonismul, păstrându-ni-se opere întregi ale lui Iotîn, Porfir și Iamblic;

d) concepțiile scepticilor antici ne-au parvenit, elementele lor esențiale, prin opera lui Sextus Empiricus (secolul al III-lea al erei noastre), iar aspecte importante ale filosofiei alexandrine pot fi cunoscute din scrierile, lui Philon Evreul (secolul I al erei noastre);

e) ne-au rămas apoi tot din această perioadă a treia scrieri de la unii oameni de știință: de la Euclid geometrul, de la Archimede, de la Heron din Alexandria; ne-au parvenit, în sfârșit, părți considerabile din literatura medicală elenă.

Se înțelege ușor că, dacă n-am avea în materie de istorie a filosofiei antice elene decât informațiile ce le putem scoate din aceste izvoare directe, sau dacă istoriograful ar vrea să se restrângă numai la ceea ce poate scoate din ele, n-ar putea fi reconstituite nicidecum cele douăsprezece secole de istorie a gândirii filosofice grecești. În atare condiții, istoriograful trebuie să se resemneze și să recurgă și la izvoare *indirecte* de informație, izvoare care, în contrast cu cele directe, sînt destul de abundente. Acestea sînt constituite din comentarii, uneori foarte întinse, din analize., adesea pătrunzătoare, din opere de compilație elaborate frecvent de autori lipsiți de putere de discernămint etc. Dată fiind penuria izvoarelor, a textelor directe, scrierile acestea din urmă prezintă, pentru cunoașterea istoriei filosofiei grecești, o importanță foarte mare.

;

Mai mult, pentru reconstituirea acestei istorii ele sînt indispensabile. Formînd în ansamblul lor așa-numita „tradiție indirectă” ele sînt pentru noi, cei de azi, principalul izvor de informație de care dispunem.

Cum ar putea fi grupate în categorii ușor de reținut foarte numeroasele scrieri antice care, împreună, formează sus-amintita „tradiție indirectă”?

Iată, în cele următoare, o încercare de clasificare a acestor izvoare;

a) Întîia categorie de izvoare indirecte o constituie scrierile unor filosofi ale căror nume ocupă locuri de frunte în istoria gîndirii grecești. Aceste scrieri conțin informații prețioase referitoare la doctrinele altor filosofi. Adică, fără intenția de a face operă istorică, unii autori de scrieri filosofice de seamă au **reprodus** și au discutat ideile unora dintre precedesorii sau contemporanii lor. În această categorie de izvoare intră unele din scrierile lui Platon și Aristotel, și cu deosebire ale acestuia din urmă. Tot aici trebuie amintite și scrierile lui Sextus Empiricus (*Schitele pirhoniene* și *Contra matematicilor*), adevărată enciclopedie a scepticismului antic elen, enciclopedie în care autorul a adunat și clasat toate „argumentele” scepticilor antici. Opera lui Sextus Empiricus este un prețios izvor de documentare și cu privire la celelalte școli filosofice grecești.

h) A doua categorie de izvoare indirecte o constituie numeroasele comentarii și analize ale (perelor **diverșilor** filosofi, comentarii și analize care **văd** lumina **zlei** începînd cu veacul întîi înainte de era noastră.

În acest grup intră:

I. Comentariile lui Simplicius, mai sus amintite, și unde ni **s-au** păstrat cele mai numeroase fragmente din scrierile filosofilor presocratici.

2. Scrierea lui Aetius (secolul al 11-lea al erei noastre) intitulată *Culegere de păreri ale filosofiilor*. Opera acestui Aetius ne-a parvenit în forme și redactări diferite. Una dintre aceste forme este *Plurcita philosophorum*, atribuită multă vreme, pe nedrept, lui Plutarh. O altă formă în care ni s-a păstrat opera lui Aetius este scrierea lui Stobaeus (pe la anul 500 al erei noastre) intitulată *Florilegiu*.
 3. Tot în acest grup trebuie așezată și scrierea *Historia philosopha*, atribuită pe nedrept marelui medic Galenus. Această istorie pseudogalenică a fost scrisă probabil abia în secolul al VI-lea al erei noastre.

4. Tot în această a doua categorie de izvoare trebuie puse și numeroase comentarii ale operelor lui Platon și Aristotel. Amintim aici numele lui Plutarh, care l-a comentat pe Platon, și numele lui Boetii, care l-a comentat pe Aristotel.

c) în introducerea, „Prolegomena”, la textele publicate în opera sa *Doxographi graeci*, Hermann Diels a stabilit însă că izvorul prim al tuturor scrierilor amintite de noi mai sus la punctul „b” și al altora neamintite de noi, a fost marea operă a lui **Theophrast** din Eressos, elevul și tovarășul de Jucu al lui Aristotel (372—237 î.e.n.), operă intitulată *Physikon doxai*, adică „Opiniile fizicienilor”. Opera aceasta a lui Theophrast, în 16 sau 18 cărți, s-a pierdut.

Inspirându-se din exemplul lui Aristotel, Theophrast și-a compus această operă expunând pe rând opiniile filosofilor în legătură cu cutare ori cutare problemă de fizică. Compoziția istoriei sale era prin urmare diferită de felul cum sînt elaborate tratatele moderne de istorie a filosofiei, în care, cum știm, e studiată, pe rînd, fiecare doctrină; în ansamblul ei Theophrast a rezumat cu grijă opiniile

filosofilor, și unde a crezut necesar, a dat și extrase din operele autorilor despre care a scris.

Diverși compilatori și comentatori, între ei și cei amintiți mai sus la punctul „b”, au reprodus din Theophrast, fie direct, fie indirect, din a doua sau a treia mână. Și aceasta timp de nouă secole, adică începând cu secolul al III-lea î.e.n. și sfârșind cu cel de al VI-lea veac al erei noastre. Cei mai mulți compilatori n-au cunoscut direct opera lui Theophrast, ci au copiat din sus-pomenita operă a lui Aetius, care — după cum a stabilit Diels — a copiat el însuși dintr-un rezumat al istoriei lui Theophrast, numit de Diels „Vetusta placita” . ..

d) A patra categorie de izvoare indirecte este formată dintr-o clasă de scrieri înrudite cu cele precedente, întrucât găsim în ele reținute și elemente de doctrină, dar în care elementul biografic este preponderent. În aceste scrieri, în legătură cu tabel ele bibliografice, găsim cercetări referitoare la viața și cronologia filosofilor. Această operă bibliografică a fost favorizată mult de crearea colecțiilor și bibliotecilor publice în epoca elenistică. Unul dintre administratorii bibliotecii din Alexandria a compus tabele ale scriitorilor celebri. Două dintre cataloagele care conțineau numele filosofilor ne-au fost păstrate la Herculanum.

E cu dreptate să amintim că și în acest domeniu al istoriei filosofiei elene tot Aristotel a fost cel ce a dat cel dintâi impulsul. JVu ne-a rămas nimic de la Aristotel direct; știm însă că elevul său, Aristoxene, a adunat numeroasele legende și anecdote care au circulat despre filosofi în antichitate. Nu mai amintim numele autorilor de scrieri bibliografice, toate abundente și mediocre; reținem însă faptul că elementul biografic al tradiției, scrise și orale, s-a concentrat cu deosebire în colecția care poartă numele de *Viețile, opiniile și sentințele*

Scrierea
aceasta

■—t care e ,ma

ȘCOALA MILESIANA

. în analizele cuprinse în lecțiile precedente am încercat să degajăm cauzele istorice obiective, cauzele de natură socială, prin care putem explica de ce gândirea filosofică elenă a apărut mai întâi nu în Grecia continentală, ci în cetățile comerciale elene de pe coastele Asiei Mici. Tot acele cauze de natură economică-socială ne lămuresc de ce, în prima ei perioadă de dezvoltare, filosofia greacă s-a mișcat — în linie generală — pe poziții materialiste de gândire și în luptă cu idealismul creaționist conținut în vechile cosmogonii grecești, cu misticismul pitagorician și cu idealismul eleat. Am văzut apoi, cum această luptă ideologică a oglindit în forme abstracte de gândire conflicte de natură socială și politică determinate de interesele materiale opuse ale unor păături sociale deosebite, dar făcând parte din aceeași clasă socială, clasa stăpînitorilor de sclavi.

Datorită imaginii sintetice pe care au urmărit să ne-o dea,, analizele ce preced fac posibil să evităm numeroase repetiții, acum, cînd trecem la expunere și la evaluarea critică a concepțiilor fiecărui gânditor și a fiecărei școli filosofice în parte. Analizele de mai sus ne îngăduie în plus să facem și o apreciable economie de timp, deoarece, ținute



«₂■" -t p₁ strat numele
i f ?cul P^a«

a f_{Ost}

n !^t
Da ?cul

J68

riuJui Ha'v-
cunoștințeJor "Wi AristoteI povestește di»
vr_ei 4S I «

mmmm

cazul lui Thales, ea se înjghebează în funcție de problemele variate pe care le pune viața unui popor de marinari. Dar, spre deosebire de ansamblul de cunoștințe și rețete empirice care compun geometria egipteană și babiloniană, știința geometrică a lui Thales trece la anume generarilizări, formulează unele propoziții cu caracter general valabil. Arta egipteană și chaldeană de a măsura pământul, cu regulile ei pur empirice, se transformă în mâinile filosofului grec în știință deductivă, rațională, pornind în operațiile ei de la propoziții cu caracter general. Pe fcaza unor enunțuri generale referitoare la anumite cazuri de egalitate a triunghiurilor, Thales știa măsura distanța corăbiilor pe mare, privindu-le dintr-un edificiu a cărui înălțime o cunoștea prealabil; știa calcula înălțimea unei clădiri, piramide, după lungimea umbrei pe care aceasta o arunca la un moment dat pe pământ, comparînd-o cu lungimea umbrei aruncată în același moment al zilei de către un obiect măsurabil direct.

I

Să degajăm acum elementele de gândire cele mai de seamă și cele mai caracteristice pe care le cuprinde filosofia lui Thales, adică concepția generală pe care el a elaborat-o despre lume.

În cursul analizelor cuprinse în introducerea la prezenta expunere am văzut care au fost condițiile istorice concrete obiective — adică condițiile economico-sociale și politice — prin care putem explica în chip științific de ce filosofia elenă a apărut mai întâi în orașele comerciale ale Ioniei, și de ce acea filosofie a pornit de pe poziții materialiste de gândire și s-a menținut pe astfel de poziții. Am văzut de aproape cum conflicte economico-sociale și politice între pături sociale cu interese opuse au luat naștere cauzate fiind de marile prefaceri

economice ce s-au produs în cursul secolelor VIII și VI î.e.n. în sânul cetăților grecești din Asia Mică. Am văzut cum lupta între interesele opuse ale vechii aristocrații agrare și ale păturii sociale în ascensiune, formată din negustori, armatori și proprietari de ateliere meșteșugărești, și-a găsit expresia, pe plan ideologic, în lupta ce s-a dat în acea epocă între idealismul creaționist implicat în miturile religioase și în cosmogoniile populare preștiințifice și între materialismul naiv reprezentat de purtătorii de cuvânt ai noii pături sociale în ascensiune, pătură interesantă în mărirea producției, posibilă numai prin perfecționarea mijloacelor de producție și a cunoștințelor reale ale naturii materiale.

Thales a fost, cronologic vorbind, cel dintâi mare purtător de cuvânt, cel dintâi ideolog al acestei pături sociale în ascensiune, pătură progresistă și în luptă dîră cu cealaltă pătură a clasei stăpînitorilor de sclavi, cu vechea aristocrație funciară. Ca atare el este cel dintâi gînditor elen care a schițat liniile mari ale unei doctrine ce căuta să înțeleagă lumea așa cum este ea în realitate, adică materială, așa cum apare ea experienței nefalsificate de lentilele deformatoare ale mitului religios și ale misticii idealiste. Într-o formă naivă, e adevărat — dar aceasta nu are mare importanță pentru ceea ce urmărim noi să arătăm aici — Thales din Milet a elaborat cel dintâi imaginea globală a unei lumi principial curățită de zgură mitică, mistică-magică, imaginea unei lumi care e numai materială în temeiurile ei, și în care transformările, toate transformările și mișcările ce au loc, sînt fenomene de natură pur fizică, explicabile și inteligibile prin cauze pur materiale, și nu prin cauze de natură mistică-idealistică sau de natură antropomorfă. Căci, deși Thales nu a reușit să se elibereze de orice re-

miniscentă mitologică, admitînd existența zeilor, — aceasta o admisesese de altfel mult mai tîrziu și marele Democrit, și mai tîrziu Epicur — filosoful ionian nu le acordă zeilor nici un rol, nici o funcție în producerea fenomenelor și în explicarea lucrurilor.

Dintr-un cunoscut text al *Metafizicii* lui Aristotel (I; 3; 983 b 6) reiese că marea întrebare de la care au pornit cercetările lui Thales — ca și acelea ale urmașilor săi — a fost următoarea: lucrurile, oricît de diverse și de variate ar fi ele, nu sînt cumva forme ale aceluiași fond material comun? Nu e oare cu putință, ca în ultimă analiză, ele să fie derivate dintr-un număr redus de materii primordiale, sau chiar dintr-o singură materie primordială, aceasta conservîndu-se ca fond unic material al lucrurilor și schimbîndu-și numai înfățișările? Diversele și atît de variatele forme de materie date în experiența sensorială ar fi în acest caz identice în fondul lor. Thales, spune amintitul text aristotelic, a fost inițiatorul acestui fel de a gîndi și a susține că apa este acea materie primordială, unică, veșnică, necreată, supusă transformărilor, *origine și substanță* a tuturor lucrurilor.

Nu intrăm în dezbateră chestiunii dacă, susținînd că apa este materia primordială, necreată și în veșnică prefacere, Thales a mers pe urmele unei străvechi și foarte răspîndite concepții populare ce se găsea și în Egipt și în Babilon, și în Elada, sau dacă mîi degrabă filosoful nostru a ridicat la rang de principiu material explicativ datele unei experiențe curente în sînul unui popor de marinari cum au fost milesienii săi. Ceea ce importă pentru dezvoltarea ulterioară a gîndirii filosofice și științifice elene — și a gîndirii umane în general — este faptul că marele ionian, prin concepția sa că fondul ultim al lucrurilor fiind apa, adică fiind de natură pur materială, întoarce hotărît spatele misterului și magicului, înlătură arbitrarul divin, imprevizibil și

omorîtor în fașe al oricărui efort de cunoaștere reală a lumii: Prin poziția materialistă pe care se așază, gîndirea lui Thales intră în luptă dîrză contra misticismului pe care se rezema ideologia vechii aristocrații agrare elene și care explica fenomenele și transformările ce au loc în lume prin cauze de natură antropomorfă, ori prin incontrollabilul arbitrar divin. Punctul de mîncare al filosofiei lui Thales cuprinde în el enunțarea principală că lucrurile trebuie explicate prin cauze materiale, accesibile experienței și gîndirii raționale, că ele trebuie explicate prin procesele de transformare pe care le suferă o formă de existență de natură fizică, numită, în speță, *apă*.

Cum iau naștere diversele forme de existență din Jndul lor comun și etern, care e apa? Informațiile care le avem nu ne îngăduie să reconstituim în *amănunte* felul cum a explicat Thales diversele procese de transformare a materiei primordiale în celelalte forme de materie date de experiență. Știm însă că, în *teză generală*, diversele forme de existență — și în special acelea care vor fi numite mai tîrziu „elemente” de către Aristotel, adică focul, aerul și pămîntul — iau naștere din apă prin procese de condensare, respectiv de răcire, *deci tot prin procese de natură pur fizică, pur materială*.

Reiese, mai departe, din importantul text aristotelic menționat mai sus, că Thales, susținînd că există un fond material comun care persistă fără alterare sub diversitatea stărilor diverse și a schimbărilor multiple prin care trece, a afirmat implicit o mare idee științifică, o idee de temelie a științei, aceea a unității existenței în materialitatea ei.

Și acum, drept încheiere a acestui examen critic al concepției materialiste elaborate de Thales din Milet, să reamintim aici încă o trăsătură caracteristică, trăsătură capitală, a spiritului general în care Thales — și după el, toți mării materialişti

Presocratici

'.



nității materiei și a mișcării, înlătura de la Început și *principial* din gândirea materialistului Thaies orice concepția creaționistă, orice antropomorfism — chiar și pe acela camuflat în idealism — și orice finalism. Astfel încît, putem spune fără rezervă că procesul de curățire treptată a naturii de elemente magice, mistice, idealiste, proces ce își atinge punctul culminant în doctrina lui Democrit, începe chiar cu Thaies din Milet.

Înlăturarea falsei probleme a originii materiale a liberat, în gândirea materialistului Thaies și în aceea a urmașilor săi, terenul pentru o cercetare și o speculație dusă de pe poziții materialiste, în jurul problemelor: care este structura materiei veșnice, în veșnică mișcare, și care sînt legile transformării ei? Sau, în termenii în care puneau ei problema: „cum s-a format lumea din materia necreată și nepieritoare, din materia primordială”?

Anaximandru. Este probabil că Thaies n-a scris nimic. Anaximandru, tovarășul și continuatorul său, care a dezvoltat mai departe materialismul mile-sian, a fost cel dintîi grec care a scris în proză ionică o carte despre natură. Titlul *Despre natură* atribuit acestei cărți provine, după probabilitate, dintr-o epocă ulterioară lui Aristotel, cum provin - de altfel toate titlurile asemănătoare pe care le în-tîlnim cînd este vorba de operele gânditorilor di-nainte de Democrit. Cartea lui Anaximandru — tradiția îi atribuie mai multe — din care nu ni s-a păstrat decît un singur fragment autentic, pare să se fi conservat pînă relativ tîrziu, căci se pare că Aristotel și Theophrast au cunoscut-o. Lucru care ar explica faptul că aceștia vorbesc despre doctrina lui Anaximandru mult mai pe larg decît au vorbit despre Thaies. Anaximandru, care a trăit în prima jumătate a secolului al VI-lea î.e.n., avea 64 de ani cînd și-a scris cartea despre natură.

Nevoile practice ale vieții poporului său de marinari și negustori au pus în fața inteligenței lui Anaximandru spre dezlegare probleme practice variate. Tradiția ne raportează cum a reușit filosoful nostru să rezolve unele din aceste probleme. Astfel, ni se spune că acest tovarăș și continuator al lui Thales a construit mai întâi între greci instrumentul de orientare numit „gnomon” și a desenat cea **dinții** hartă **geografică**, harta pământului. Este ușor de înțeles că astfel de mijloace de orientare în timp și spațiu erau nu se poate mai necesare și mai utile unui popor de navigatori neobosiți cum era pătura socială al cărui purtător de cuvânt a fost Anaximandru. Gnomonul era un cadran solar compus dintr-o planșă orizontală în mijlocul căreia era fixată o bară verticală. Umbra acestei bare indica amiaza zilei, atunci când era mai scurtă, și împărțea egal unghiul format de umbra aruncată de bară la răsăritul și la apusul soarelui. Tot atunci ea indica și direcția nord-sud. Cât privește harta geografică pe care a construit-o, Anaximandru, care n-a întreprins călătorii îndepărtate cum pare că făcuse Thales, a utilizat probabil date abundente pe care patria lui ionică i le putea furniza în măsură mai mare decât orice altă patrie grecească, căci expedițiile maritime milesiene străbăteau în secolul al VI-lea î.e.n. până la marginile lumii atunci cunoscute. De notat, în această ordine de idei, că hărți geografice construiseră cu mult înainte și egiptenii și babilonienii. Dar egiptenii n-au desenat decât hărți pentru districte geografice izolate, iar babilonienii, deși avuseseră ideea unei hărți generale ca aceea a lui Anaximandru, nu au putut-o realiza, din cauză că, nefiind popor de marinari și călători, nu și-au putut aduna materialul informativ trebuincios.

Istoria științelor nu îl numără pe Anaximandru printre autorii de teoreme matematice care să-i

poarte numele, cum îl număra pe Thales, dar tradiția îi atribuie compoziția unei enciclopedii a doxinelor geometrice. Nu știm în ce măsură acest lucru corespunde realității; știm însă că Anaximandru nu era lipsit de cunoștințe matematice. Aceasta rezultă din încercarea pe care el a făcut-o de a măsura istanța unor corpuri cerești de la Pământ. Tot el este cel dintâi cercetător care a întrezărit — nu știm pe ce cale — curbura suprafeței Pământului. De asemenea, Pământul, susținea Anaximandru, nu plutește pe apă, cum învățase Thales, ci plutește în aer. Prin această concepție, Anaximandru rupe în chip mult mai radical decât Thales cu astronomia puerilă a vechilor cosmogonii și mituri populare. Fără îndoială, Pământul nu e încă pentru Anaximandru, de formă sferică, dar nu mai e nici un disc care ar avea nevoie de un suport, și care ar fi acoperit de bolta cerului ca de un clopot.

Să examinăm acum în liniile ei mari, în măsura în care ea poate fi reconstituită, date fiind informațiile fragmentare pe care le avem, concepția generală pe care a elaborat-o despre lume acest mare continuator al materialismului thalesian.

Pentru Anaximandru, materia primordială], substanța din care își trag originea și în care se întorc toate lucrurile nu mai e apa, adică una din formele concrete ale materiei, ci e *infinitul* („apeiron”, materia infinită, materia care nu se identifică cu nici una dintre aspectele concrete fundamentale pe care le îmbracă ea (apă, aer, foc, pământ), dar care formează substanța, substratul lor comun. Întocmai ca substanța primordială a lui Thales, apa, *apeironul* lui Anaximandru este materia necreată și nepieritoare. Diversele forme concrete ale materiei pot trece una în alta, fiind supuse veșnicilor transformări, materia infinită însăși nu încetează niciodată de a fi substanța și substratul lor nepieritor, veșnic.

Conform datelor pe care le avem din izvoare diverse, Anaximandru și-a sprijinit despărțirea sa de dascălul său, în ce privește materia primordială, pe concepția că numai o materie infinită poate fi inepuizabilă ca putere de a da naștere la noi și noi forme de existență, și aceasta la infinit. Materiile pe care le cunoaștem prin percepție — apa, focul, aerul, pământul — materii ce se transformă necontenit una în alta, nu i-au apărut lui Anaximandru decât ca niște forme de existență egale între ele, și dintre care nici una n-ar putea revendica rolul de a fi producătoare și substrat primordial al tuturor celorlalte. În particular, susține Anaximandru, apa se dovedește incapabilă să joace un astfel de rol, căci existența ei presupune existența prealabilă a căldurii, adică, conform concepțiilor acelor timpuri îndepărtate, existența prealabilă a *materiei căldurii* sau a focului.

Un fragment provenit din cartea întâi a marii opere a lui Teofrast, operă intitulată *Opiniile fizicienilor*, dar care s-a pierdut, păstrat de Skn-plicius glăsuiește despre Anaximandru în chipul următor: „Anaximandru din Milet, fiul lui Praxiades, urmașul și discipolul lui Thales, a afirmat că principiul și elementul constitutiv al lucrurilor este *apeironul* și el a fost primul care a folosit acest termen pentru *arche* (principiu). Această *arche*, afirmă el, nu este nici apa, nici vreunul din așa-numitele elemente, ci o altă substanță (<pfafi>), *apeironul*, din care-și trag obârșia toate cerurile și lumile cuprinse în ele ..”^x

Numeroase informații, provenite din izvoare diverse, dar care concordă între ele, ne arată că Anaximandru a conceput materia infinită ca dotată din eternitate de mișcare proprie. Acest a'devăr îl ex-

¹ *Filosofia greacă pînă la Platou* — Editura științifică și enciclopedică București 1979 volumul I, 1, p. 171-

primă de exemplu unul din aceste texte informative în chipul următor: „pe de altă parte, el nu face nașterea dependentă de transformarea elementului, ci de desprinderea contrariilor, datorită mișcării eterne”?

Deci Anaximandru a învățat că toate formele de existență au luat naștere din materia nemărginită, prin procesele de mișcare produse nu de forțe transcendente, ci de forțe imanente materiei. Făcînd uz de terminologia materialismului dialectic, am putea spune că autodinamismul materiei întrezărit de Thales și cuprins numai implicit în doctrina acestuia ia la Anaximandru consistență, devenind idee fundamentală, explicit formulată a doctrinei sale despre materie. Forma inițială a acestei automișcări a *aperionului* Anaximandru pare că și-o imagina ca pe un fel de fierbere haotică, ca pe un fel de mișcare inițială de rotație.

În această ordine de idei, trebuie să scoatem în plină lumină un alt element important al concepției lui Anaximandru despre materia infinită și veșnică. Este vorba despre felul cum concepe marile milesian structura internă a *apeironului*. Informații numeroase și concordante ne arată că genialul ionian a susținut că materia primordială este constituită originar din determinații contrare, ea fiind *uniune de contrarii*. Astfel încît, sub alt aspect, mișcarea originară și immanentă a materiei infinite primordialei, Anaximandru o concepe ca pe un proces de separație și reunire a contrariilor. Diversele forme de existență ale materiei, infinita varietate a lucrurilor, neîntreruptele procese de transformare ce au loc în Univers, toate acestea se produc prin lupta dintre contrarii. Luptă ce, în consecință, apare drept condiție a mișcărilor, transformărilor, a dezvoltării materiei. Deși, văzută de la

² *Ibidem*, voi. I, I, p. 171.

înălțimea cunoștințelor noastre actuale, teoria lui ne apare încă naivă — căci, evident, ea este încă conceptual insuficient elaborată —, e cu dreptate să recunoaștem că în acest sector al ei ea este de o considerabilă profunzime, schițând primele linii de mișcare ale unei concepții *dialectice* a realității.

Sprijiniți pe datele ce le avem, date regretabil de fragmentare, putem totuși să reconstituim cu oarecare aproximație trăsăturile generale ale grandioasei concepții cosmogonice elaborate de marele milesian.

Cele dintii contrarii care s-au separat din „apeiron” au fost caldul, adică materia caldă, focul, și recele, frigul. Contrare fiind, tensiunea, lupta dintre ele le făceau să se separe. Procesul acesta de separație a contrariilor a continuat, și o neconținută și progresivă diferențiere a formelor materiei a avut loc, treptat. Diversele forme fundamentale ale materiei infinite și veșnice, atrase într-o mișcare de rotație, s-au așezat apoi unele asupra celorlalte, în ordinea gradului lor de densitate. Simburele central a fost format de *pământ*, a cărui suprafață se acoperi în întregime de *apă*. Aceasta fu împresurată, la rîndul ei, de un strat sferic de *aer*, învelit și el, la rîndul lui, de un strat de *foc*, „întocmai scoarței care cuprinde tulpina copacului”. Apoi, sfera de *foc* — care cuprinde frigul în interiorul ei —, transformînd frigul interior în vapori, se rupse în bucăți, în fișii, care au format un fel de scoarță în jurul pămîntului. Straturile periferice ale acestor inele răcindu-se, au format un fel de coajă opacă de aer dens, lăsînd însă deschizături prin care focul interior iese „prins într-o serie de inele”³. Aceste aperturi luminoase sînt *Soarele*, *Luna* și *stelele*, și ele se rotesc în jurul Pămîntului deodată cu inelele ale căror aperturi aceste corpuri cerești sînt. *Eclip-*

³ *Ibidem*, voi. I, 1. p. 172.

\

sele solare și lunare, precum și *fazele Lunii*, Anaxi-
iriandru le explică prin faptul că aceste guri de foc
se astupă din când în când, sau nu sînt totdeauna
întoarse către noi.

Cu toată naivitatea ei, naivitate explicabilă prin
cunoștințele încă rudimentare pe care le putea avea
epoca lui Anaximandru în acest domeniu, acum
expusă teorie cosmogonică a gînditorului milesian
stîrnește sentimente de admirație, dacă e judecată
ținîndu-se seama de condițiile istorice concrete în
care ea a fost elaborată. Căci, cum vedem, Anaxi-
mandru,, cu mai bine de o jumătate de mileniu
înainte erei noastre, a reușit să conceapă o teorie
explicativă pur materialistă a devenirii Universu-
lui. Fără a recurge la mit și la mister, ori la cauze
antropomorfe sau transcendente, Anaximandru a
schițat, prin teoria sa, o imagine de ansamblu a
devenirii cosmosului, unde materia primordială in-
finită se diferențiază treptat pe baza unor procese
de natură pur fizică și care nu mai lasă loc inter-
venției nici unei cauze de ordin supranatural.

Același spirit ostil oricărui misticism idealist, spi-
rit care nu admite sub nici o formă creația de mit
și nici un fond de mister care s-ar ascunde dincolo
de realitatea accesibilă experienței, și aceleași po-
ziții materialiste de gîndire stau și la baza teoriilor
formulate de Anaximandru cu privire la originea
vieții organice pe Pămînt și la originea omului. Și
referitor la aceste teorii se impune observația ge-
nerală pe care am mai făcut-o în legătură cu primii
materialiști greci: considerată din perspectiva ba-
gajului de cunoștințe de care dispunem noi, cei de
azi, aceste teorii apar naive. Dar nu aceasta are im-
portanță! Ceea ce importă pentru istoz-ia gîndirii fi-
losofice și științifice este spiritul în care teoriile au
fost formulate. Or, ca atare, acesta este științific.
Și este. științific pentru că, concepțiile lui Anaxi-

mândru, și în acest sector al cercetărilor lui, nu recurg, în explicația fenomenelor pe care vreau să le lămurască, decât la cauze naturale, materiale.

Astfel, ideea diferențierii crescînde a materiei, utilizată în cosmogonia sa, apare și în explicațiile pe care le încearcă Anaximandru cu privire la originea vieții. Cele dintîi ființe vii s-au format în umiditatea primitivă, în nămolul marin. Ele s-au format deci într-un mediu în care era un amestec de pămînt, de apă și de aer. Iată cauza care face ca trupul animalelor să fie compus din elemente solide și lichide. Ființele au reușit să se adapteze la schimbările mediului în care sînt silite să trăiască. Acoperite cu solzi cînd trăiau în apă, animalele care au ieșit pe uscat s-au adaptat la noile condiții de viață, schimbînd solzii cu piei acoperite cu păr. Animalele de uscat ar fi deci, după Anaximandru, descendenții animalelor de apă.

Cît privește originea omului, Anaximandros a susținut că acesta n-a putut ieși, așa cum e, din pămînt, cum afirmă mitologiile religioase. Copilul mic are nevoie de griji atît de prelungite și de complicate încît n-ar fi fost cu putință la început ca speța umană să supraviețuiască 'cu ajutorul numai al mijloacelor rudimentare pe care natura i le pune la dispoziție. Iată de ce alte animale, de neamul peștilor, trebuie să-l fi purtat timp îndelungat în pîntecele lor....'

Vedem deci că toate teoriile marelui ionian, cea despre formarea universului ca și cea despre nașterea vieții și originea omului, cuprind în ele marea idee a *devenirii care se produce sub acțiunea și impulsul unor cauze materiale, naturale*.

În sfîrșit, drept încheiere la considerațiile noastre despre doctrina materialistului Anaximandru, să ne oprim un moment la o altă mare idee a lui, la

aceea care este cuprinsă în singurul fragment propriu care ne-a rămas de la el.

Informații concordante, transmise de Aristotei, Simplicius și Aetius relatează că Anaximandru a susținut că, în cursul mișcării eterne, materia nemărginită a dat și dă naștere unui număr nelimitat de lumi. Asemenea lui Leucip, Democrit și Epicur, urmași ai săi, Anaximandru din Milet a învățat că lumi nenumărate se nasc, pier și renasc la infinit. Ansamblul lumilor care ies din *apeiron* și se întorc în *apeiron* ar forma un sistem în care fiecare naștere ar fi compensată de o pieire, și viceversa.

Într-o astfel de concepție, orice formă particulară de existență, fie ea chiar și de dimensiunile unei lumi, apare oarecum ca o uzurpare pe socoteala celorlalte și a totului din care ea s-a desprins. La lumina acestor considerații, laconicul text autentic păstrat la Simplicius câștigă în inteligibilitate. Iată textul: „începutul lucrurilor este *apeironul*... De acolo de unde se produce nașterea lucrurilor, tot de acolo le vine și pieirea, potrivit cu necesitatea, căci ele trebuie să dea socoteală unele altora pentru nedreptatea făcută, potrivit cu rânduiala timpului”⁴.

Deci, întocmai cum diferențierea materiei eterne și primordiale a dat naștere lumilor și tuturor formelor particulare de existență, tot astfel amestecurile și combinațiile diverselor forme particulare de existență. Lumile se întorc, încetul cu încetul, în sinul *apeironului* din care au ieșit, pentru ca — prin compensație nouă — ciclul să reznceapă de la capăt.

Anaximene. Anaximene, al treilea filosof materialist al Miletului, este prezentat de tradiție când ca elev, când ca tovarăș a lui Anaximandru. A trăit în a doua jumătate a veacului al VI-lea î.e.n. și a scris și el, în proză ionică, o carte despre na-

* *ibid.*, voi. I, i, p. 181.

tură. Din opera lui nu ni s-au păstrat decît două fragmente autentice. Ceea ce doxografia ne-a transmis din doctrina lui Anaximene provine în mare parte dintr-un tratat special despre Anaximene, scris de Theophrast.

Materia primordială, din care și trag originea toate **formele** de existență, este, după Anaximene, „aerul”. Dar, această materie primordială numită de către Anaximenes „aer”, nu este aerul atmosferic. Acela este deci o **formă** determinată a materiei, dată în percepție. Informații provenite din surse diverse ne arată că Anaximene susținea că „aerul” — substanță primordială — constituie substratul celor patru elemente (apă, foc, pământ și vînt). Yint. conform vocabularului contemporan filosofilor rai-Jesieni este echivalent cu aerul atmosferic. Întocmai ca Anaximandru *apeironului*, Anaximene a atribuit materiei primordiale o calitate pe care nu o vor avea celelalte forme ale materiei: întinderea infinită. Atît unul din textele rămase de la el, *di și* tradiția confirmă acest lucru. De asemenea, ci atribuie „aerului” mișcarea veșnică, mișcarea re „există de la începutul veacurilor”, cum spune un text la Plutarh, și care va exista totdeauna⁵.

Cum iau naștere lucrurile, elementele, principalele forme de materie, din materia primordială? Printr-un proces de *condensare și răcire*. Parafrăzînd textul plutarhian acum amintit, să spunem că după Anaximene aerul este principiul tuturor lucrurilor și toate se nasc prin comprimarea și rarefierea lui. Și, continuînd cu cuvintele cuprinse într-un text a lui Hippolytos, *Refutationes*, I, 7: „Cînd aerul devine mai dens sau se rarefiază, înfățișarea **lui** este diferită. Atunci cînd se **împrăștie** datorită rarefierii, se transformă în foc. Pe de altă parte, devenind mai dens, produce vînturile. Printr-o den-

⁵ Ibidem, vol. T. I
vol. *! I, p. 186.

sificare mai mare se formează norul. Apoi, tot din aer, printr-o condensare sporită, apare apa, apoi pământul, iar printr-o condensare maximă iau naștere pietrele"⁶.

Prin urmare, asemenea predecesorilor săi milesieni, Anaximene afirmă unitatea materială a lumii, dar în ce privește producerea lucrurilor din materia primordială, el emite o teorie care conține în germene marea idee conform căreia *cauza deosebirilor calitative dintre diversele forme ale materiei, de „elemente”, trebuie căutată într-un proces de acumulare cantitativă*. Gradul deosebit de condensare a unui și aceluiași substrat material primordial, în speță a „aerului”, determină deosebirile calitative dintre lucruri.

Dar teoria lui Anaximenes mai are și o a doua¹ implicație **interesantă**. Anume, în spiritul ei, am putea emite presupunerea că în cazul când simțurile noastre ar fi mult mai ascuțite decât sînt, ele ar putea percepe, în dosul deosebirilor calitative ale diverselor aspecte ale materiei, particulele aceleiași materii primordiale și unice, cînd mai apropiate, cînd mai îndepărtate unele de altele și determinînd prin densitatea lor diferită deosebirea calitativă a elementelor. . . Dacă această presupunere corespunde spiritului concepției anaximeniene, atunci teoria lui asupra materiei trebuie considerată ca o primă stîngace schițare a atomisticii.

În ce privește concepțiile lui Anaximene în materie de astronomie, multe dintre ele reprezintă un pas înapoi față de marele Anaximandru. El revine, de exemplu, la concepția primitivă a unui pămînt-disc relativ subțire, pentru ca astfel să se poată „rezema” de aerul atmosferic. Alte idei anaximeniene sînt la

⁶ *Ibid.*, voi. I, 1, p. 187.

nivelul celor susținute de Anaximandru, de exemplu ideea că astrele sînt de origine materială, sau concepția că sufletul este de natură materială.

HERACLIT DIN EFES

Concepțiile materialiste ale milesienilor, concepții care reprezentau pozițiile de gîndire și arma ideologică de luptă a păturii progresiste, democrate a clasei stăpînitorilor de sclavi, nu au rămas fără replică din partea purtătorilor de cuvînt ai păturii agrare, aristocrate, reacționare. Era evident însă că aceștia nu mai puteau răspunde prin „argumentele” pe care le ofereau vechile mituri religioase sau pozițiile magice de gîndire cuprinse în cosmogoniile preștiințifice. „Argumentele” scoase din astfel de izvoare ce recurgeau în pretensele lor „explicații” la mister și la arbitrar divin trebuiau înlocuite cu altele, care, cel puțin în aparență, păreau mai solide. În consecință, ideologii păturii sclavagiste reacționare au elaborat și ei doctrine chemate să se opună materialismului milesian progresist. Aceste doctrine au fost *pitagorismul* idealist și mistic și filosofia lui *Xenofan*, care, într-o formă încă mistică, afirma imobilitatea existenței, el devenind astfel, dacă nu întemeietorul, inițiatorul eleatismului.

Dacă în expunerea doctrinelor presocratice ar fi să urmărim exact ordinea *cronologică* a apariției diverselor concepții filosofice, ar trebui să întreruem aici pentru moment firul examenului primelor elaborări ale concepției materialiste și, înainte de a vorbi despre Heraclit din Efes, să supunem cercetării acum amintitele doctrine reacționare ale pitagorismului și a lui Xenofan din Colofon. După expunerea acestora, păstrînd strict ordinea cronologică, ar fi să analizăm doctrina heracliteiană care și-a opus materialismul și dialectica ei misticismu-

lui pitagorician și eleatismului xenofanian. Și, apoi, să reluăm firul examenului eleatismului început cu Xenofan și să tratăm despre doctrina lui Parmenide. Prin aceste întreruperi și întoarceri este evident că claritatea expunerii ar suferi. De aceea, dat fiind faptul că Heraclit este gânditorul care a continuat și adâncit materialismul filosofilor milesieni, noi ne vom ocupa de doctrina lui acum, în directă continuare cu cele expuse mai sus, despre materialistii milesieni.

Heraclit a trăit între anii 535 și 475 î.e.n, în importantul centru comercial al Efesului, oraș situat pe coastele Asiei Mici, la nord de Milet.

Fără a mai intra în amănunte, să spunem că analizăm și considerațiile făcute în lecțiile precedente în legătură cu condițiile istorice concrete, adică cu cauzele economice, sociale, politice care au determinat apariția filosofiei elene materialiste în Ionia, acele considerații sînt valabile și cu privire la condițiile care au făcut să apară doctrina heracliteiană. Heraclit a trăit în mijlocul acelorași realități economice, sociale și politice ca și precedesorii săi, milesienii. Și, cu toate că descendent din Anckoclos, întemeietor al Efesului, deci deși făcînd parte din aristocrația funciară, deci din pătura reacționară a clasei stăpînilor de sclavi, Heraclit a elaborat o filosofie care oglindea ideologia păturilor comerciale și meșteșugărești ale acelei clase și servea drept armă ideologică în lupta înversunată pe care aceasta o dădea contra păturii aristocrate agare.

Asemenea concepțiilor elaborate de filosoffii materialişti ai Miletului, și doctrina heracliteiană apare ca rezultat al unor cercetări îndreptate cu pre-



cădere asupra naturii, asupra materiei, asupra legilor după care se petrec transformările și mișcările variate ce au loc în natură. Și, întocmai ca și investigațiile materialiştilor milesieni, — investigații, cum am văzut, atât de întinse și de variate — și acelea ale efesianului Heraclit pleacă de la recunoașterea existenței obiective a materiei și a mișcărilor ei — existență veșnică și mișcare veșnică — și urmărește să găsească și să formuleze legile acestei mișcări, legile acestor neconținute transformări.

Anii vieții lui Heraclit s-au scurs într-o perioadă de și mai mari și mai dese frământări și răsturnări politice decât a fost epoca precedentă, epoca materialiştilor din Milet. Luptele dintre pătura comercial-meșteșugărească a clasei stăpînitoare și oligarhia funciară a aceleiași clase se ascuțiseră pe vremea lui Heraclit în măsură mai mare decât fuseseră pe timpul lui Thales. Contradicțiile economico-sociale se intensificaseră între timp nu numai cît privește cele două laturi ale clasei **dominante**, ci, se pare, și între acestea și marea clasă a sclavilor exploatați în agricultură, comerț, marină și în atelierele meșteșugărești.

Toate aceste frământări și lupte interne care au dus la formarea tipului *clasic* de stat antic grecesc, de stat-cetate, s-au desfășurat pe un fond de luptă mult mai vast, și anume pe fundalul marelui conflict iscat între noul și puternicul imperiu persan și lumea elenă, ale cărei avanposturi — porturile elene de pe coastele Asiei Mici — se **învecin****au** de acum cu hotarele vestice ale imperiului lui Darius. Or, urmărind cucerirea arhipelagului grec și apoi și a Greciei continentale, regii **Persiei**, care sprijineau comerțul fenician, ar fi distrus cu siguranță comerțul atât de înfloritor pe care îl făceau coloniile elene de pe coastele Asiei Mici, între care și Efesu. Știm că nici Grecia continentală 188

și nici arhipelagul egeic nu au putut fi cucerite de perși, dar că, în deceniul întâi al secolului al V-lea î.e.n., statele-eetăți ale elenilor din Asia Mică și-au pierdut independența.

Nu avem dovezi sigure că Heraclit ar fi participat în vreo formă oarecare la toate aceste frământări care au zguduit în sensuri și pe planuri diferite lumea elenă contemporană lui. În orice caz, a fost însă martorul atent și departe văzător al tuturor acestor transformări. Filosofia heracliteiană, filozofie a eternei deveniri, devenire determinată, cum vom vedea, de coexistența contrariilor, de tensiunea și lupta dintre aceste contrarii, oglindește din plin epoca furtunoasă în care a trăit Heraclit din Efes. Doctrina lui, dialectica lui materialistă, reprezintă o adâncire și o împlinire a materialismului milesian. Și această expresie superioară a concepției materialiste a existenței, superioară pentru că era elaborată de pe poziții și după o metodă dialectică de gândire, a fost realizabilă datorită faptului că cel ce a elaborat-o a trăit în condițiile istorice concrete pe care tocmai le-am descris sumar în rândurile precedente.

Din opera lui Heraclit ne-au rămas fragmente relativ numeroase. A scris în stil lapidar, dar plin de imagini sugestive. Și, cu toate că antichitatea, în posesia întregii opere a lui Heraclit, se plîngea de obscuritatea scrisului lui, fragmentele ce ne-au parvenit îngăduie istoricului să reconstituie, în trăsăturile ei fundamentale, doctrina heracliteiană, tocmai mulțumită plasticității imaginilor și reliefului expresiei caracteristice acestor fragmente.

Nu ne oprim la concepțiile astronomice și, să zicem, cosmologice ale gânditorului din Efes. Aceasta, pentru că multe dintre ideile lui Heraclit în domeniul astronomic nu reprezintă vreun progres față de teoriile milesienilor; unele dintre ele dau chiar dovadă de coborîre față de nivelul atins de spe-

culățiile precedesorilor milesieni. Ne oprim în schimb, cu
suficient răgaz, la teoria heracliteiană a materiei,
teorie care ne permite să măsurăm cu dreptate
importanța istorică enormă a doctrinei lui He-racJit,
căci în acest sector al doctrinei sale, filosoful din
Efes se dovedește a fi întemeietorul, descoperitorul
metodei dialectice de gândire și al concepției
dialectice a existenței, a realității concrete. Anticii au
înțeles în general prin „dialectică” arta de a dovedi
adevărul descoperind contradicțiile în raționamentele
adversarului și înlăturând aceste contradicții. Heraclit
a arătat că realitatea însăși, în substanța ei, este de
natură contradictorie, că deci natura însăși e de
structură dialectică, că procesele de transformare ce
au loc în natură se fac și se dezvoltă pe baza
contradicțiilor interne. Că, prin urmare, gândirea
care vrea să fie cunoaștere reală, adecvată a naturii
trebuie să procedeze, să se miște conform unei
metode dialectice. Numai astfel, dialectica subiectivă
a gândirii poate oglindi just dialectica obiectivă a
naturii. Spuse aceste lucruri, înțelegem ce mare
importanță prezintă doctrina lui Heraclit în istoria
generală a gândirii omenești.

Să remarcăm de pe acum că, deși într-o formă
naivă și rudimentar elaborată, filosofia lui Heraclit
cuprinde în propozițiile ei de bază deja formulate
principalele trăsături ale dialecticii, în orice caz trei
dintre aceste trăsături, căci cea referitoare la saltul
calitativ conceput ca transformare bruscă intervenită în
urma unei acumulări cantitative nu reiese limpede că
ar fi cuprinsă în fragmentele ce ne-au rămas de la
filosoful din Efes.

*

Să considerăm acum ceva mai de aproape ele-
mentele fundamentale și principalele poziții de gin-
dire cuprinse în dialectica materialistă a lui He-
racJit.

Observația ascuțită a naturii și studiul societății, atît de frămîntată de antagonisme diverse, a timpului său a oferit inteligenței lui Heraclit, excepțional de destoinică a prinde aspectul concret-cali-tativ al lucrurilor, puncte de sprijin sigure pentru a formula, într-o judecată de valoare universală, marea constatare științifică că realitatea este în neconținută prefacere, în niciodată întreruptă miș-care, în veșnică devenire. Greșeala cea mare în care cade la fiecare pas mintea noastră — pricepe-rea muritorilor de rînd, obișnuia să spună orgolio-sul Heraclit — este că credea că există lu-cruri, forme de existență permanente, nesupuse schimbării. Ochiul nostru, spunea cu dreptate filoso-ful din Efes, este victima unei iluzii, cînd crede că descoperă forme de existență care n-ar asculta de legea mare a veșnicei deveniri. Dimpotrivă, expe-riența liberată de prejudecăți de tot felul ne arată că totul este supus transformărilor nesfîrșite, totul este în perpetuă scurgere, cum se exprimă plastic, în cunoscuta-i formulă, Heraclit. Există mișcare, pro-cese de neîntreruptă transformare, există devenire și acolo unde organele noastre senzoriale nu pot pătrunde; există, altfel spus, mișcări care scapă percepției noastre, susține marele gînditor ionian. Și, dacă Aristotel merită crezare — și cînd e vor-ba de mărturiile lui referitoare la vechii filosofi presocratici relatările date de Stagirit se dovedesc, cu puține excepții, demne de crezare —, Heraclit, susținînd că există mișcări invizibile, a formulat o concepție confirmată din plin de toate științele noastre moderne. Faptul merită să fie subliniat, și el nu poate fi apreciat cu justete decît ținînd seama de considerațiile următoare. După îndelun-gate și minuțioase cercetări, ajutate de aparate de investigație, științele moderne au ajuns, cum se știe, să arate că materia are o structură corpusculară, și că aceste corpuscule (molecule, atomi, electroni, fo-

toni etc.) sînt în eternă mișcare. Mișcare, evident, imperceptibilă direct prin organele noastre senzoriale. Or, Heraclit, cu cinci sute de ani înaintea erei noastre, fără să fi avut la dispoziție microscopul ori spectroscopul, **fără** să fi cunoscut natura fenomenelor chimice sau să fi avut o cit de vagă idee de termodinamică, a proclamat că totul este în veșnică mișcare, că mișcarea este reală și veșnică și acolo unde percepția noastră e incapabilă să o cuprindă.

Pentru a face plauzibilă această mare și adevărată a sa concepție, dialecticianul ionian a recurs la imagini plastice, imagini care ne arată, pe de altă parte și în același timp, și unele dintre datele de experiență concretă, sensibilă, de la care a pornit și pe care **le-a** sprijinit gîndirea materialistă a filosofului din Efes. Iată cîteva din fragmentele în care se găsește formulată în imagini sugestive concepția că realitatea, în substanța ei ultimă, nu are niciodată „sete ele repaus”, ca să folosim o expresie eminesciană: „Nu ne putem scufunda de două ori în același rîu”⁷. Sau formula care îmbracă aparența paradoxului: „Coborîm și nu coborîm în aceleași ape curgătoare; sîntem și nu sîntem”⁸. În acest din urmă fragment, Heraclit scoate cu accent în evidență concepția că despre nici un lucru nu putem spune că este în înțelesul plin al cuvîntului „este”, sens care exprimă permanența, ci trebuie să spunem că lucrurile *devin*, că fiecare formă de existență, în fiecare clipă a ei devine cutare sau cutare formă de existență: „Soarele nu numai că este în fiecare zi nou, dar este mereu nou”⁹, afirma Heraclit.

Această concepție a fondului însuși al realității în veșnică devenire explică de ce, dintre toate for-

7 Ibidem, voi. I, 2, p. 362.

8 Ibidem, voi. I, 2, p. 396.

9 Ibidem, voi. I, 2, p. 351.

mele de existență date în percepția sensibilă, Heraclit a considerat focul drept materie primordială, materie care, transformându-se perpetuu, dă naștere celorlalte forme de existență ale (materiei. într-adevăr, ținând seama de starea rudimentară încă a cercetărilor naturii pe vremea lui Heraclit, focul apare ca forma materială cea mai dotată — ca să ne exprimăm așa — cu mobilitate. Pentru Heraclit, ca și pentru contemporanii săi, focul nu era un proces chimic, cum este el pentru noi, ci o formă fundamentală de existență a materiei. Focul era o formă a materiei care, prin însăși natura sa, nu „stă niciodată pe Joc”. El este, mai departe, materia în care pare a sta elementul, însăși principiul material al vieții. De aceea, Heraclit îl numește „foc veșnic

Se pune acum întrebarea: este *focul*, în concepția lui Heraclit, materia primordială care nu se schimbă calitativ niciodată, deși din ea derivă toate celelalte forme ale materiei? Este focul lui Heraclit substanță imuabilă asemănătoare **elementelor** lui Empedocle sau atomilor lui Democrit? Nu! Heraclit concepe materia primordială, *focul*, ca pe o substanță care se transformă *calitativ și perpetuu* în toate celelalte substanțe. Transformarea focului în celelalte forme ale materiei este ceea ce Heraclit a numit „drumul în jos” al transmutațiilor; celelalte forme de existență ale materiei, redevinând foc, parcurg „drumul în sus”. Aceste două drumuri sînt unul și același, dar parcurs în direcții opuse. Aceasta este semnificația lapidarului fragment: „Drumul în sus și în jos este unul și același”¹.

Să precizăm mai departe că prin „foc” Heraclit înțelegea nu numai focul propriu-zis, adică flacă-

¹ Ibidem, voi. I, 2, p. 354.

² Ibidem, voi. I, 2, p. 358.

ra, ori trăsnetul (cf. diverse fragmente), ci în. general caldul, adică, conform concepțiilor timpului, materia calorică. Dînd acest sens larg conceptului de „foc”, filosoful din Efes spune că focul este „veșnic viu”, căci el nu este legat, ca lumina soarelui, de o anumită formă de existență materială, ci este prezent în toate formele de existență ale naturii, fiind substanța lor primordială. De aceea, marele dialectician, trăind într-un oraș comercial și elaborînd o ideologie a păturilor comerciale și meșteșugărești ale clasei sale, putea scrie: „Toate se preschimbă în egală măsură cu focul și focul cu toate, așa cum mărfurile se schimbă pe aur și aurul pe mărfuri”¹².

Trecem acum la considerarea sumară a altui principiu fundamental, al doilea, al doctrinei lui Heraclit, și anume: filosoful ionian a învățat nu numai că materia este în veșnică mișcare, ci a scos în evidență, cu deosebită forță, și adevărul că realitatea este, în fondul ei, de natură contradictorie, că tuturor formelor de existență le sînt proprii contradicțiile interne, că contrariile, opusele coexistă în absolut toate lucrurile.

Existența simultană și la întâia vedere oarecum ascunsă a calităților contrare, a antagonismelor interioare este, a învățat Heraclit, *una din condițiile esențiale ale devenirii*. Veșnica transformare a lucrurilor, nașterea, viața și pieirea lor sînt condiționate de faptul că orice formă de existență conține determinații contrare. Orice schimbare, orice mișcare este în fond o trecere de la o stare oarecare la alta, opusă.

Orice punct al marelui curent al devenirii l-am considera cu atenție, constatăm că el nu este decît un punct de trecere și de limită în care se ating

¹² *Ibidem*, voi. I, 2, p. 362. |

calități contrare și stări opuse. Și cum totul este în perpetuă metamorfoză, toate lucrurile conțin în ele determinații contradictorii. Despre toate putem spune că „sînt și nu sînt”, ca să facem uz de o formulă a lui Heraclit.

Iată acum cîteva fragmente în care marele dialectician exprimă această concepție: „Natura, la rîndul ei, năzuiește spre contrarii; prin ele și nu prin cele asemănătoare înfăptuiește ea concordanța; așa, de pildă, a împerecheat partea bărbătească cu cea femeiască, și nu pe fiecare din ele cu partea de același sex: cea dinții concordie a săvîrșito prin unirea contrariilor, nu prin cele de același fel; pe cît se pare, și arta, imitînd natura, săvîrșește acest lucru; pictura, prin amestecul culorilor alb-negru, galben-roșu, dă la iveală tot felul de chipuri concordante cu modelele; muzica, contopind laolaltă pe diferite voci sunetele înalte cu cele joase, sunetele lungi cu cele scurte, realizează o unică armonie; arta scrisului, din îmbinarea vocalelor și a consoanelor, și-a constituit întreg meșteșugul pe acest procedeu ...” (fragmentul IO)¹³. Iată și un al doilea fragment: „... există întregul divizat-nedivizat, născut-nenăscut, muritor-nemuritor, logos-veșnicie, tată-fiu, divinitate-dreptate . . .” (fragmentul 50)¹⁴. Sau alte două fragmente: „Ca unul și același lucru coexistă în noi viața și moartea, veghea și somnul, tinerețea și bătrînețea” (fragmentul 88)¹⁵. „Divinitatea este zi și noapte, iarna-vară, război-pace, să-turare-foame (toate acestea sînt contrarii) . . .” (fragmentul 67)¹⁶,

*

Par determinațiile contrare, calitățile opuse nu numai coexistă în însuși miezul tuturor formelor de

Ibidem, voi. I, 2, p. 351.

¹⁴ *Ibidem*, voi. I, 2, p. 357.

¹⁵ *Ibidem*, voi. I, 2, p. 362.

¹⁶ *Ibidem*, voi. I, 2, p. 359.

^{ex}i^{stentă}^{cu}
j t j '

«niversaJă „ •
este

mmmm
m

y°amenii se ar f- Ur mător- pe Ca^e He-

mmmm

voi i o
w/; /• f. P. 357. ' ^
P- 365.

Aceasta în ce privește unitatea lumii și caracterul **universal** al legilor după care se produc toate fenomenele care au loc în univers.

Spuneam mai sus că orânduirea universală și immanentă a lumii nu suferă excepție. Iată un fragment în care Heraclit dă expresie acestei concepții: „Soarele nu-și va depăși măsura; altfel Eriniile, ajutoarele dreptății, l-ar descoperi” (fragmentul 94)²⁵. „Toate se nasc din luptă și necesitate” (fragmentul 80)²⁶.

Prin „necesitate” Heraclit a înțeles determinarea cauzală a fenomenelor, excluzând orice concept de finalitate. În stilul laconic al efesianului, ideea aceasta este exprimată astfel: „Timpul este un copil care se joacă, mutînd mereu pietrele de joc; este domnia unui copil” (fragmentul 2)²⁷.

Din această adîncă și largă concepție a lumii se desprinde și o *etica*. Ne-au rămas fragmente de la Heraclit din care reiese că dialecticianul materialist din Efes a căutat el însuși să formuleze ideile de bază ale acestei etici. Ele ar fi următoarele. Datoria supremă a minții noastre este să caute să cunoască orânduirea immanentă și universală a lumii, cunoscând legile după care se produc fenomenele. „O judecată sănătoasă este cea mai mare virtute, iar înțelepciunea înseamnă ca în vorbă și în faptă să te conformezi adevărului”, glăsuiește unul din fragmentele heracliteiene (fragmentul 112)²⁸. **Cît privește** datoria supremă a voinței noastre, ea este să ne supunem naturii. Legile acesteia, o dată cu-

²⁵ *Ibidem*, voi. I, 2, p. 362.

²⁶ *Ibidem*, voi. I, 2, p. 361.

²⁷ *Ibidem*, voi. I, 2, p. 357.

²⁸ *Ibidem*, voi. I, 2, p. 364.

noscute, să le acceptăm și să facem din ele norme ale conduitei noastre. Să acționezi „dând ascultare naturii lucrurilor”, formulează, în continuare, fragmentul adineauri citat. Iar în altă parte, același comandament: „datoria noastră este să ne orientăm după aceea ce este comun” (fragmentul 2)²⁹, căci nepricepuți sînt cei ce nu dau ascultare naturii.

Și acum, cîteva observații referitoare la atitudinea lui Heraciit față de concepțiile religioase ale grecilor.

Date pozițiile materialiste ale doctrinei sale, atitudinea pe care trebuia în chip natural să o ia Heraciit în fața mitologiei religioase elene era implicată logic în pozițiile materialiste de gîndire ale concepției sale. Faptul acesta l-am putut constata și cînd a fost vorba de filosofii materialști ai Miletului. Există totuși, în privința aceasta, o deosebire notabilă între Heraciit și precedesorii săi milesieni. Anume: dialecticianul materialist din Efes și-a formulat *mai explicit* și într-o formă *mai combativă* poziția sa contra gîndirii religioase mistice, magice. Cel puțin aceasta este concluzia care se desprinde din unele fragmente ce ne-au parvenit.

Astfel, unul din textele rămase ne arată cum Heraciit consideră sacrificiile ca pe niște fapte urîte care înlocuiesc alte fapte urîte, „întocmai cum cel coborît din mocirlă s-ar curăța cu noroi” (fragmentul 5)³⁰. Adorația imaginilor zeilor este, spune filosoful efesian, „... cum cineva s-ar adresa pereților” (fragmentul 5)³¹. Iar în ce-l privește pe Homer, el ar trebui izgonit de la jocurile olimpice și-ar fi meritat să fie „bătut cu vergile” (fragmentul

²⁹ *Ibidem*, voi. I, 2, p. 350.

³⁰ *Ibidem*, voi. I, 2, p. 351.

³¹ *Ibidem*.

4i}}³², pentru darul teologic pe care el l-a făcut elenilor. Tot așa și Archiloh. Cît privește pe Hesiod, celalalt „teolog” al grecilor, aprecierile lui Heraclit, nu sînt deloc mai măgulitoare: „Mulțimea cunoștințelor nu te învață să ai minte; altfel i-ar fi învățat pe Hesiod și Pythagora, de asemenea pe Xenofan și pe Hekataios” (fragmentul 40)³³.

Ajunși la sfîrșitul analizelor și considerațiilor noastre referitoare la doctrina care, adîncind materialismul naiv al milesienilor, i-a dat acestuia un caracter dialectic, să remarcăm că în general textele ce ne-au rămas de la Heraclit cuprind o cugetare caracterizată printr-o notabilă tensiune interioară, tensiune neîntîlnită în gîndirea precedentelor săi milesieni și absentă și la cei ce au urmat după el. De unde această tensiune? Ea vine, în primul rînd, din fondul dialectic al cugetării lui Heraclit, dar se datorește, în al doilea rînd, și faptului că Heraclit a opus dialectica sa materialistă, ca armă de luptă ideologică, contra misticismului pitagorician și idealismului eleat, ambele doctrine contemporane lui, și ambele în serviciul ideologiei reacționare a păturii aristocrate agrare a clasei stăpînitorilor de sclavi.

De altfel, marele rol istoric al doctrinei lui Heraclit a fost tocmai acesta, de a aprofunda materialismul naiv al milesienilor și de a lovi în doctrina eleată a imobilității și în misticismul pitagorician. Aprecierea și caracterizarea cea mai justă a concepției filosofice a dialecticianului din El'es a dat-o Lenin în *Caiete filosofice*, unde doctrina lui Heraclit este prezentată ca o sinteză superioară față de materialismul lui Democrit și dialectica idealista a lui Platon.

³² *Ibidem*, voi. I, 2, p. 356. ³³
ibidem, voi. I, 2, p. 355.

Am arătat în lecția **introdactivă** a prezentului curs că istoria filosofiei este istoria luptei dintre două mari linii de gândire. Ea e istoria luptei dintre concepția materialistă, reprezentând ideologia progresistă a păturilor și claselor sociale în ascensiune, și concepția idealistă, care reprezenta arma de luptă ideologică a păturilor sociale și a claselor sociale în decadență, clase și pături reacționare. Lecțiile precedente au expus și examinat critic primele elaborări ale concepției materialiste în Elada antică. Trecem acum la expunerea și analiza „replicii” idealiste pe care a dat-o materialismului milesian, prin purtătorii ei de cuvânt, pătura aristocrației agrare, pătură reacționară, evident, a clasei stăpînitorilor de sclavi în Grecia. În continuare vom supune examenului și „răspunsul” pe care l-a dat aceeași pătură retrogradă, ceva mai **tîr**-ziu, dialecticii materialiste a lui Heraclit.

Cum pozițiile de gândire ale materialismului milesian — poziții științifice, dacă luăm în considerare nu forma de elaborare, încă rudimentară și naivă, ci spiritul lor adine, — nu puteau fi atacate nici lămur în aparență în chip serios cu elementele primitive și șubrede ce puteau fi scoase din vechile mituri religioase ori din idealismul magic cuprins în cosmogoniile preștiințifice, pătura aristocrată agrară, interesată ca starea de lucruri să nu se schimbe și privilegiile ei să fie păstrate și pe mai departe, a răspuns, pe plan ideologic, materialismul milesian cu „argumentele” ce i le putea pune la îndemînă misticismul idealist al pitagoricie-nilor și filosofia lui Xenofan din Colofon, care a-firma, într-o formă încă mistică, imobilitatea e-xistenței. Iar dialecticii materialiste și doctrinei veșnicei devenirii a lui Heraclit, aceleași pături sociale reacționare ale civilizației sclavagiste *elene* i-au

opus eleatismul în forma logic elaborată pe care acesta a primit-o de la Parmenide.

Dar, cum vom arăta în cele ce urmează, prelinsele argumente aduse de mistica pitagorismului și de logica eleatismului continuau, sub forme mai mult — **eleatismul** — sau mai puțin — pitagorismul — camuflate, să facă apel la mister și la elemente magice pentru a explica lucrurile. Pitagorismul a elaborat o mistică a numerelor, o aritmologie magică care nu putea fi verificată de experiență și care, împingând cercetarea pe planuri de gândire fantastice și incontrolabile, bara progresul cunoașterii adevărate a realității concrete, materiale. Cît privește eleatismul, aderenții lui au dezvoltat o doctrină care, negînd realitatea mișcării, venea în flagrantă contradicție cu datele celei mai elementare și mai universale experiențe. Construind o imagine a unei lumi a imobilității absolute, a unei lumi în care realmente — și în sensul plin al cuvîntului — nu se întîmplă nimic, eleatismul contrazicea nu numai rezultatele atinse de știința și filosofia marilor materialisti ai Ioniei, ci el sfida chiar și experiența curentă a bunului-simț.

Inițiatorul legendar al pitagorismului a fost **Pitagora din Samos**, iar cel ce pentru prima dată a elaborat unele poziții eleate de gândire a fost Xenofan din Celofan, personalitate aproape tot atît de legendară ca și Pitagora. Deși ambii erau originari din coloniile ionice ale Asiei Mici, ambii au întemeiat școli filosofice și și-au dezvoltat grosul activității lor în cetățile elene din sudul Italiei. Cum se știe, colonizarea grecească a coastelor Siciliei și Italiei de sus a început către mijlocul secolului al VIII-lea î.e.n. Asemenea coloniilor de pe țărmurile Asiei Mici, și coloniile elene italo-siciliene au fost,

la întemeierea lor, colonii cu caracter pur agrar. Dar spre deosebire de coloniile ionice din Asia Mică, majoritatea celor din Italia și Sicilia și-au păstrat baza agrară a economiei lor și în cursul veacurilor următoare (VII—V î.e.n.), când, favorizate de poziția lor geografică excepțională, ele devin însemnate centre comerciale și meșteșugărești. Ca și în orașele-colonii elene din Asia Mică, și în cele italo-siciliene, începând cu veacurile VII—VI î.e.n., o parte a clasei stăpînitorilor de sclavi începe să facă comerț și să întemeieze ateliere meșteșugărești care produc pentru schimb. în cursul amintitelor veacuri — și mai târziu —, interesele economice și sociale opuse ale celor două pături ale clasei stăpînitoare fac din cetățile-state elene ale Siciliei și Italiei sudice teatrul unor mari și prelungite lupte sociale și politice. Fenomenele economice și sociale pe care le-am putut constata în Milet, Efes etc. se desfășoară și aici, în sudul Italiei, pătura compusă din comercianți, armatori și proprietari de ateliere meșteșugărești — în condițiile istorice concrete, pătură socială progresistă — dispută puterea politică și conducerea statului păturii agrare, interesată ca starea de lucruri să rămînă neschimbată, căci starea pe loc îi garanta păstrarea privilegiilor. Dar, spre deosebire de felul cum s-au petrecut lucrurile în coloniile ionice ale Asiei-Mici, unde pătura progresistă a clasei stăpînitoare reușește să pună mîna pe conducerea statului la începutul veacului al VI-lea î.e.n., în coloniile italice, pătura agrară reacționară a acestei clase continuă, veacuri de-a rîndul, să fie foarte puternică și se arată în măsură să opună o rezistență dîră pentru păstrarea puterii politice, atunci cînd o are, ori pentru recucerirea ei, în cazurile cînd a pierdut-o. Drept consecință, luptele politice dintre cele două pături ale clasei dominante au durat, în co-

loniile elene din Italia și Sicilia, nu numai timp îndelungat, ci și cu sortii de izbîndă schimbători.

Pitagorismul s-a afirmat, în toiul acestor lupte îndîrjite, nu numai ca o sectă religioasă și politică care s-a alăturat păturii conservatoare, reacționare a clasei stăpînitorilor de sclavi, ci el, prin idealismul și misticismul său, a furnizat acelei pături sociale retrograde arme de luptă ideologică.

*

Despre nici una dintre școlile filosofice presocratice nu avem informații atît de numeroase ca despre pitagorism. Și cu toate acestea, cunoștințele noastre autentice, pozitive, despre școala pitagorică sînt relativ reduse. Numărul informațiilor crește pe măsură ce ele se îndepărtează de începuturile istorice ale școlii, dar în egală proporție scade și gradul lor de autenticitate. Autorii anteriori lui Aristotel — ca Heraclit, Democrit, Herodot, Platon — amintesc rar și puțin despre școala pitagorică. Astfel, deși /elemente importante din idealismul pitagoreic au intrat, incontestabil, ca piese constitutive în idealismul platonician, Platon e foarte zgîrcit cînd e vorba să dea precizări istorice. Aristotel însuși, spirit neasemnat mai pozitiv decît fostul său maestru, a dat mare atenție pitagorismului ca apariție istorică — a consacrat doctrinei pitagoriciene o scriere specială, scriere care de altfel nu ne-a parvenit —, dar, în textele ce ne-au rămas de la el, vorbește destul de laconic despre doctrina lui Pitagora. În schimb, tradiția posterioară lui Aristotel se îmbogățește cu informații de tot felul, și cu precădere cu elemente fantastice, pe măsură ce trec veacurile. În secolul I î.e.n. își scrie Apollonius din Tyana a sa „romanțată” *Viața a lui Pitagora* și compune Moderatus monografia sa despre doctrina lui Pitagora. Aceste scrieri au făcut posibile, 204

Ia rîndul lor, operele neoplatonicienilor Porfir și Iamblic, ambele intitulate *Viața lui Pitagora* (secolul III al erei noastre), opere lipsite cu desăvîrșire de orice spirit critic și arătînd un gust copilăresc și decadent pentru elementul miraculos. De altfel, creșterea treptată, în perioada postaristotelică, a interesului pentru ceea ce doctrina pitagoriciană a avut în ea mai mistic, mai neștiințific, se explică prin procesul de disoluție treptată în care se găsea în aceea epocă gîndirea filosofică, disoluție care sfîrșește prin înăbușirea completă a acestora de către elementele magico-religioase ce invadează în proporție tot mai mare filosofia elenă din perioada a teria a istoriei ei. Invadarea aceasta a fost determinată ea însăși de decadența economică, socială și politică în care se zbătea în aceea epocă societatea greco-romană.

jîh general, tradiția veche <— adică cea care se extinde pînă la Aristotel și discipolii lui direcți exclusiv — ne prezintă doctrina pitagoriciană ca pe o concepție relativ simplă, ca pe o învățătură destul de rudimentar și simplist elaborată, cum, după toate semnele, a și fost idealismul mistic pitagorician. Și în examenul întreprins de noi aici vom ține seama de informațiile mai aproape de adevărul istoric pe care le conține această tradiție mai veche. Căci, dacă ar fi să facem apel și la tradiția postaristotelică, ar trebui să trasăm un tablou atît de fantastic al pitagorismului încît platonismul și peripatetismul să apară ca simple derivații ale doctrinei pitagoriciene, fapt care ar constitui dovadă de lipsă de spirit critic și o regretabilă falsificare istorică.

Este foarte probabil că *Pitagora*, întemeietorul școlii ce-i poartă numele, născut în Samos, la înce-

putui veacului VI-lea î.e.n., n-a scris nimic. *Philo-laos*, cel dintâi pitagorician care a scris o carte despre natură, a făcut parte din a doua generație de pitagoricieni și a trăit în secolul al V-lea î.e.n. Dar, cu toate că Pitagora însuși devine figură legendară deja începînd cu sfîrșitul secolului al VI-lea î.e.n. un fragment rămas de la Heraclit nu ne îngăduie să-i contestăm existența istorică. În acest fragment, Heraclit vorbește despre Pitagora și doctrina lui ca de ceva foarte cunoscut în Ionia. De altfel, acest fragment și unul xenofanian sînt singurele mărturii aproape contemporane ce le avem despre Pitagora. Iată de ce, cu toate informațiile numeroase transmise de o tradiție ulterioară despre personalitatea fondatorului școlii pitagoriciene, noi nu vom zăbovi la povestea vieții lui Pitagora, ci vom trece direct la expunerea și examinarea critică a doctrinei pitagoriciene.

•În privința aceasta, o constatare semnificativă se impune de la început. Anume, toate informațiile sînt de acord arătîndu-ne că pitagorismul n-a fost numai o *școală filosofică*, ci a fost în primul rînd o comunitate *mistico-religioasă*. Aceleași izvoare ni-l arată în plus și ca pe o *asociație* cu caracter *politic*, urmărind realizarea unor scopuri politice reacționare. Se știe, de exemplu, că în *Crotona*, colonie elenă italică unde a funcționat întîia școală pitagoriciană — condusă de Pitagora însuși, se pare — membrii școlii, ai asociației, ai comunității pitagorice erau recrutați din păturile marilor proprietari de pămînt. Se știe., mai departe, că în *Crotona*, ca și în alte centre italice de altfel, activitatea politică și religioasă a pitagoricienilor a fost înăbușită prin izbucnirea unor revolte populare, care au împrăștiat secta pitagorică. În *Crotona*, poporul a înconjurat localul în care comunitatea își ținea tocmai adunările, și i-a dat foc. Majoritatea membrilor prezenți au pierit în flăcări, și poate însuși

întemeietorul comunității, dacă ar fi să dăm crezare unora dintre izvoare.

Dar, împrăștierea comunităților pitagoriciene nu a atras cu necesitate după sine dispariția filosofiei pitagoriciene. În secolul al V-lea î.e.n., *Philolaos*, cel mai însemnat reprezentant al școlii, din generația a doua de pitagoricieni, conduce școala din Pheba. A fost contemporan cu Democrit și este cel dintâi care a întreprins o expunere în scris a doctrinei pitagoriciene. În veacul al IV-lea î.e.n., cel mai însemnat reprezentant al școlii a fost *Archytas*, care a trăit în *Tarent*. Către sfârșitul secolului a-eum amintit, doctrina pitagorică intră în descompunere, elementele dispart pe care le conținea disociindu-se. Elementul pozitiv al matematicii și astronomiei pitagoriciene a fost dezvoltat mai departe de oameni de știință (matematicieni și fizicieni), iar elementul mistic, religios a fost acaparat de curentul *orfic*.

Care este ideea fundamentală a filosofiei pitagoriciene, idee care distinge școala aceasta de orice altă doctrină a antichității? Tema filosofică fundamentală a pitagorismului, temă care se sprijină pe o poziție mistică idealistă de gândire, poate fi cuprinsă în afirmația următoare: *numărul este esența tuturor lucrurilor*.

Cum trebuie înțeleasă această afirmație? Ca în atâtea alte cazuri, și în privința doctrinei pitagoriciene, Aristotel ne dă indicațiile cele mai sigure. Ce ne spune deci Aristotel? Pitagoricenii, scrie Stagiritul, au crezut că numerele, elementele cele mai simple ale matematicilor, prezintă o asemănare mai justă cu substanța lucrurilor decât apa, focul ori alte elemente. Ei au afirmat deci că elementele numerelor sînt elementele tuturor lucrurilor, că

lumea în întregimea ei este număr și armonie. Astfel, întocmai cum pentru fizicieni materia este primordială — Aristotel face aluzie aici, evident, la școala ioniană —, pentru ei numerele sînt esența din care provin lucrurile și în care acestea se întorc; numerele sînt cauzele lor imanente și substanța lor. Tot Aristotel ne spune că pitagoricienii considerau numerele și ca pe niște modele ale lucrurilor, modele pe care lucrurile le imită, fără ca aceste **modele** să fie separate de copiile lor.

Deci, conform doctrinei pitagoriciene, numerele nu sînt numai calități sau attribute ale lucrurilor, ci substanțe care nu există ca ideile lui Platon, separate de lucruri, ci formează esența însăși a lucrurilor concrete ca atare.

Interpretarea aristotelică este perfect confirmată și întărită de un text ce ne-a parvenit de la Philolaos, text unde acesta ne spune că numărul este substanța și legea lucrurilor; „că el este puterea care stăpînește pe zei și pe oameni, condiția existenței și a cunoașterii.

Afirmînd că ceea ce este cu adevărat real sînt numerele, adică concepte ale inteligenței, pitagorismul se dovedește a fi, cronologic, cea dintîi doctrină filosofică elenă care se așază pe *poziții de gîndire net idealiste*. Rădăcinile de natură mistică ale acestui idealism — care a servit de armă ideologică păturii reacționare a clasei stăpînitorilor de sclavi — sînt dezvelite în formă și mai palpabilă prin textul sus-amintit al lui Philolaos, text unde numărul este proclamat drept putere care-l stăpînește pe zei și pe oameni.

Pornind de pe astfel de poziții de cugetare, pitagorismul a elaborat o întreagă *aritmologie mistică* a numerilor, aritmologie copilărească, vom da imediat cîteva exemple, prin care el a coborît pe planul primitiv și preștiințific de gîndire al concepțiilor magice ale vechilor religii și superstiții populare,

care, cum se știe, atribuiau și ele virtuți misterioase, magice și o valoare sacră anumitor numere. Ba, putem spune că mistica numerelor, susținută cu ridicolă seriozitate de pitagoricieni, a supralicitat credințele magice ale superstițiilor și mitologiilor populare, întrucît pitagorismul a atribuit puteri magice, mistice, numărului ca atare, adică *tuturor* numerelor, și nu numai *unor* numere.

Mistica aceasta pitagoriciană a numerelor este plină de bizarerii, ca să nu folosim un termen mai tare, de obscurități și de arbitrar neașteptat și cu totul nejustificat, dacă ținem seama de faptul că pitagorismul a fost elaborat *după* ce gîndirea elenă cucerise, prin materialistii ionieni, poziții de gîndire care cu toată naivitatea frecventă a formulării și cu tot caracterul încă rudimentar al elaborării, erau impregnate de spirit cu adevărat științific. Negura misticismului cuprins în aritmologia pitagoriciană s-a așezat apoi și asupra teoriei ideilor lui Platon și asupra unor doctrine filosofice posterioare peripatetismului.

Spuneam mai sus că vom reține, în trecere, cîteva exemple pentru a justifica în concret caracterizarea cuprinsă în cele precedente.

Pitagoricienii atribuiau caracter sacru numărului 3, pentru că, afirmau ei, acest număr conține în el începutul, sfîrșitul și mijlocul!? Sacru era și numărul 1 (unitatea, monada), pentru că — ziceau ei — cuprinde în sînul lui *opозиția finitului și infinitului, opозиție fundamentală și bază a universului*. Din amestecul infinitului cu finitul s-au născut, susțineau pitagoricienii, toate numerele, esență a tuturor lucrurilor. Numerele cu soț corespund infinitului; cele fără soț, finitului.

Decada (10) este numărul perfect, pentru că ea este suma celor dintîi patru numere ($1+2+3+4=10$) și pentru că ea indică cele 10 perechi de opuse fundamentale. Anume, conform doctrinei pi-

tagoriciene, — care în acest punct s-a inspirat dintr-o veche concepție babiloniană — din opoziția fundamentală a finitului cu infinitul iau naștere o serie de alte opoziții, care, împreună cu opoziția finit-infinit, dau un număr de zece opoziții: cu soț-fără soț, unitate-pluritate, lumină-întuneric, masculin-feminin, drept-stîng, drept-strîmb, bun-rău, în repaos ■ — în mișcare, oblong-pătrat. Și, în legătură cu decada, ca să vedem pînă unde a mers ; acest misticism nebulos și plin de arbitrar, care afirmă orice fără să dovedească nimic, să dăm aici un fragment din Philolaos, care declamă în felul următor: „Trebuie să judecăm lucrurile și esența numărului în relație cu puterea inerentă decadei. Căci ea este mare; în toate lucrează și le împlinește pe toate, fiind o începătură și călăuza vieții divine, cerești, precum și a celei omenești. . . întrucît viața participă de asemenea de la puterea decadei. Iar fără aceasta poate ar fi nemărginite (*aperia*) neclare, indistincte”³⁴.

Un astfel de text „filosofic” este, fără îndoială, elaborarea unui spirit care înainte de a-l scrie căzuse în incontrollabilă și de orice elucubrație capabilă transă mistică. Incontestabil, declarația lui Philolaos este semnul unei răsturnări totale a mersului natural al inteligenței omenești. Dar, acest simbolism obscur și obscurantist nu s-a oprit aici, căci aderenții doctrinei pitagoriciene au făcut de el un abuz lipsit de orice măsură, designind cu numere lucruri concrete și stări de conștiință, fără ca vreo analogie oarecare să ne poată indica drumul pe care mergînd am putea barem întrezări cum s-a ajuns la astfel de desigilări și identificări. Sănătatea, de exemplu, era cînd numai simbolizată, cînd identificată cu 7; dragostea cu 8; căsătoria cu 3; dreptatea cu 4 ș.a.m.d.

³⁴ *Ibidem*, voi. II, 2, p. 90.

Este evident că, oricât de grav și de pretențios ar fi fost jocul copilăresc cu astfel de elucubrații, ele nu puteau constitui nicidecum o replică serioasă și demnă de luat în seamă la naivele dar genialele anticipații științifice ale materialiştilor milesieni. Cu astfel de baloane de săpun, creații ale unui idealism nebulos și mistic nu puteau fi, se înțelege de la sine, răsturnate teoriile generale elaborate de gânditorii materialişti ai Miletului, și nici nu puteau fi infirmate rezultatele concrete și controlabile realizate de știința acestora.

Nu mai insistăm asupra acestui aspect — cel mai caracteristic și cel mai important — al pitagorismului, căci din cele mai sus arătate reiese, credem, cu limpezime că cel dintâi „răspuns” pe care idealismul elaborat de pătura aristocrației agare reacționare l-a dat în lumea greacă materialismului — în speță, celui milesian — a fost nu se putea mai șubred și mai dezlinat. Solidelor poziții materialiste elaborate de purtătorii de cuvânt ai păturii progresiste a clasei stăpînitorilor de sclavi, idealismul pitagorician n-a fost în stare să le opună decât ridicola aritmoîogie mistică descrisă adinea-ori!

Darf, lecția noastră despre pitagorism n-ar fi completă și ar deforma realitatea istorică dacă ea s-ar mărgini numai la expunerea elementului de doctrină generală, a elementului filosofic — element mistic, idealist, al cărui vehicul de răspândire, important vehicul de răspîndire, a fost pitagorismul.

Am amintit în lecția precedentă că, spre sfîrșitul secolului al IV-lea î.e.n., școala pitagoriciană a intrat în descompunere, elementele dispartate pe care ea le cuprindea ajungînd, în chip natural și previzibil, să se disocieze. Și anume, matematicile

și astronomia — cu care se îndeletnicea deja întâia generație de pitagoricieni, alături de sus-analizata metafizică mistică a numerilor — s-au despărțit treptat de aceasta și, eliberându-se, au mers pe drumuri proprii, cultivate și dezvoltate fiind de cercetători animați de real spirit științific, cercetători care, tocmai din acest motiv, trebuie considerați ca făcând doar numai cu numele parte din comunitatea și secta pitagorică. Se impune deci să menținem ceva și despre opera acestor pitagoricieni.

Astfel, reținem faptul că deja în prima generație de pitagoricieni au fost cercetări care au reușit, pe baza unor observații și chiar a unor experimentări, să descopere că există un anumit raport exprimabil numeric între *lungimea* unei corzi și înălțimea tonului produs de ea. Tot ei au reținut faptul de observație că înălțimea tonurilor produse de o nicovală variază cu greutatea ciocanelor cu care e lovită. Acești primi pitagoricieni — între care nu putem ști sigur dacă se găsea și însuși fondatorul școlii, celebru prin polimatia sa conform fragmentului heracliteian amintit într-o lecție precedentă — n-au reușit încă să determine numărul vibrațiilor corespunzătoare înălțimii unui ton, dar și-au dat seama că există o anumită proporție numerică între lungimea corzii și înălțimea tonurilor produse de ea, și variind în funcție de această lungime.

Acești pitagoricieni din prima generație au făcut constatarea de mai sus experimentând cu monocordul, adică cu o cutie de rezonanță pe care era întinsă o coardă. Un scăunel mobil, așezat sub coarda fixată la cele două capete ale ei, permitea împărțirea corzii în părți de lungime variabilă, și deci producerea de tonuri diferite, mai înalte sau mai groase, pe aceeași coardă. Experimentând cu monocordul, acești cercetători pitagoricieni au putut constata științific, deci controlabil de oricine, că inter-

valele tonurilor pe care și pînă aici le putea distinge urechea muzicianului pot fi exprimate prin raporturi numerice precise și explicate prin cauze concrete, materiale, obiective. O întreagă clasă de fenomene cu aparențe capricioase și oarecum imateriale au devenit clasa de fenomene cantitativ calculabile. Astfel, acești vechi pitagoricieni au meritul de a fi fost cei dintîi cercetători care au întrevăzut posibilitatea elaborării unei noi științe, numită mai tîrziu *acustică*.

Aici, în acest domeniu restrîns —, în comparație cu cadrele generale ale doctrinei lor filosofice — unii pitagoricieni au făcut, incontestabil, operă de știință, operă animată, evident, de un spirit cu totul opus misticiei care i-a împins să facă afirmația globală că esența lucrurilor ar fi numărul, *că numărul n-ar fi numai expresia unui raport între*

K*icniri, ci însăși substanța acestora.* Aici, în dome-iul acusticii, gîndirea unor pitagoricieni, aparținînd deja primei generații a acestei școli filosofice, „-a mișcat pe același plan pe care a activat și cugetarea fecundă a materialiştilor milesieni, și în acest sens ea a continuat, probabil fără să-și dea conștient seama, opera acestora.

Am zis „gîndirea unor pitagoricieni” pentru că gîndirea majorității membrilor sectei a exploatat și această mare descoperire științifică în sprijinul misticiei idealiste de care ea era animată. Din faptul că fenomene la aparență atît de inconsistente —, căci nu trebuie să uităm că e vorba de secolul al VI-lea î.e.n. — ca cele acustice, că tonurile s-au dovedit a fi exprimabile prin relații numerice, din acest fapt pozitiv deci, cei ce formau majoritatea comunităților pitagoriciene din „Grecia Mare”, comunități mistice-reacționare, au scos o „dovadă” în plus că numerele nu exprimă numai anume relații între lucruri, ci ele constituie esența însăși a realității. Aceștia s-au simțit deci și mai încurajați să

i
A

altoiască pe un fapt de știință pozitivă aritmo-
logia mistică despre care am vorbit, să depășească
orice măsură impusa de bunul-simț, să abandoneze
orice spirit critic.

În prezentul nostru curs de istorie a filozofiei a.;-
tice, care, prin forța împrejurărilor, nu poate de-
păși în extensiune o anumită limită, nu vom enu-
mera toate rezultatele obținute de cercetătorii pitu-
goricieni care au făcut parte din ramura științifi-
că a școlii, rezultate înregistrate de o tradiție, în
acest domeniu, destul de demnă de încredere. De
altfel, o astfel de enumerare ar ține mai degrabă
de istoria științelor decât de istoria filosofiei. În
ce ne privește, noi, în cele ce urmează, ne vom opri
ceva mai, <mulp la acel domeniu de cercetări în
care unii pitagoricieni, în cursul lungii existențe *
școlii, au realizat pozitiv mai mult, decât în orice
altă ramură a științei. Adică vom zăJOovi la con-
cepțiile *astronomice* ale pitagorismului, ară tînd eta-
pele mai însemnate ale evoluției astronomiei culti-
vate de pitagoricieni. în al doilea rînd, vom degaja
pozițiile materialiste de gîndire ale lui *Alkmaion*,
medic din Crotona, contemporan mai tînăr al lui
Pitagora. Vom vedea că, deși unele dintre concep-
țiile biologice ale lui Alkmaion se găsesc și la alți
pitagoricieni, și deși știm că marele medic croto-
niat a avut legături destul de strînse cu. comuni-
tatea pitagoricienilor, — Alkamaion și-a dedicat o-
pera sa lui Pitagora — bazele înseși ale gîndirii lui
îîU sînt pitagoriciene, ci ele continuă și întăresc
pozițiile materialiste ale milesienilor.

Dar, înainte de a aborda aceste domenii, două cu-
vinte despre o mare idee — filosofică în primul rînd,
e adevărat, dar și științifică, așa cum ne arată mar-
xismul — idee care apare în istoria filosofiei gre-

cești într-o formă atât de pregnantă mai întâi, adică *ceva înainte de Heraclit, în cadrul doctrinei pitagoriciene*. Este vorba de ideea *coexistenței și uniunii contrariilor*, idee din care, cum știm, Heraclit va face una din temele de bază ale dialecticii sale materialiste.-

Cum au ajuns pitagoricienii din această generație, poate însuși Pitagora, să susțină o astfel de concepție? Se pare că ea a fost susținută în felul următor: toate numerele, cu soț ori fără soț, pot fi descompuse, parte în elemente cu soț, parte în elemente fără soț. De aici pitagoricienii au tras concluzia că a fi cu soț și fără soț sînt calități generale și constitutive ale numerelor, deci și ale lucrurilor, a căror esență sînt, după pitagorism, numerele. Și, dat fiind că pitagorismul echivala calitatea de a fi cu soț cu infinitul, iar faptul de a fi fără soț cu finitul (cf. lecția precedentă), se ajungea la enunțarea următoare: *totul, toate lucrurile sînt constituite din două determinații contrare, din finit și infinit*. Deja Philolaos, capul generației a doua de pitagoricieni, a știut să dea acestei idei o formulare generală: realitatea, în esența ei, este constituită din determinații contrare. Tot el a fost acela care a găsit o formulă pregnantă — este adevărat că Philolaos a trăit ceva după Heraclit — pentru a exprima unitatea care leagă, pe bază de tensiune, contrariile între ele. Cei dintîi pitagoricieni numiseră această uniune cu un termen împrumutat din domeniul muzicii, domeniu atât de cultivat de ei: „armonie”. Philolaos, mai lămurit și mai plastic, a numit-o „*uniune a diversului*”, și a definit-o „*concordanță a discordantului*”.

Acestea spuse, să degajăm cîteva concepții elaborate de aderenții mai mult sau mai puțin direcți, **mai** mult sau mai puțin zeloși ai pitagorismului, în

--e e]e c o n c e o ;

al

ia de?-

2J0

UnIve«Uiui, astro-

nomii pitagoricieni susțin că Pământul nu e centrul universului ■— acesta fiind constituit de către Focul Central — și că Pământul se mișcă de la vest la est. Teoria pitagoriciană mai afirmă, implicit, că mișcarea în sens opus, adică de la est la vest, a Soarelui, Lunii și planetelor este o mișcare aparentă și nu reală. În această primă etapă a evoluției ei, astronomia pitagoriciană nu afirmă încă rotația Pământului și în jurul axei proprii, dar susținând că mișcarea Soarelui în jurul Pământului este numai aparentă, ea trecea dincolo de aparențele sensibile și deschidea cale *largă* pentru •propășirea ulterioară a științei astronomice. ' Dar, împrejurarea că teoria pitagoriciană nega mișcarea Soarelui în jurul Pământului, *lăsa nerezolvată problema succesiunii zilei și a nopții*. Căci, dacă este adevărat că Soarele nu „răsare” și nu „apune” zilnic, cum mai poate fi explicat faptul de 'experiență că ziua alternează cu noaptea? ¹ Pentru* a explica acest fenomen, astronomii făcând parte poate chiar din prima generație de pitagoricieni au susținut existența unui corp ceresc numit de ei *Contrapământ*, pe care l-au așezat între Pământ și Focul Central și l-au făcut să se rotească în jurul acestuia pe o orbită mai mică de-cît orbita Pământului. Conform teoriei pitagoricene, iPământul se rotea în jurul Focului Central astfel încît arăta acestuia și Contrapământului totdeauna aceeași parte a sa, și anume pe aceea care nu era, după credința lor, locuită. Acest fapt explică de ce nici Contrapământul și nici Focul Central nu erau niciodată vizibile. Din cauza acestei așezări a Contrapământului între Focul Central și Pământ, *razele* emise de Focul Central nu ne sînt accesibile direct, ci indirect, reflectate de Soare, ca de o oglindă. *Cirul Pământului, în mișcarea sa rotativă în jurul Focului Central, se găsește împreună cu Soarele*

de aceeași parte a Focului Central, avem zi; în caz contrar, avem noapte.

Pentru a putea explica succesiunea anotimpurilor, astronomii aparținând generației a doua de pitagoricieni au susținut *înclinația planului de rotație* a Pământului în jurul Focului Central pe planul de rotație a Soarelui în jurul aceluiași Foc Central. Unghiul acesta de înclinație a planurilor de rotație a celor două corpuri cerești mai explică și faptul că Pământul, trecând între Soare și Focul Central în fiecare zi, ar împiedica zilnic lumina acestuia să se reflecte în Soare, dacă cele două planuri de rotație nu ar fi înclinate, și ar trebui să se producă astfel în fiecare zi o dată câte o eclipsă solară.

Tot astronomii afiliați școlii pitagoriciene au fost cei dinții printre greci care au susținut *forma sferică a Pământului* și a tuturor corpurilor cerești. Prin faptul că astronomii pitagoricieni au susținut că centrul universului este ocupat de Focul Central și nu de Pământ, că acesta are forma sferică pe care o au toate celelalte corpuri cerești, Pământul și-a pierdut poziția privilegiată pe care o avea înainte de ei, și chiar după ei, de exemplu la Aristotel, și a devenit un corp ceresc oarecare, printre celelalte corpuri cerești.

Or, toate aceste elemente și aspecte pe care le-am scos până aici din astronomia pitagoriciană au fost tot atâția factori ce au contribuit la propășirea reală a acestei științe. Toate aceste elemente au pregătit treptat, cum vom vedea îndată, elaborarea unei teorii *heliocentrice* a sistemului nostru planetar.

Făcând încercarea de a explica *alternarea zilei cu noaptea prin mișcarea Pământului și nu a Soarelui*, cum au făcut alții înaintea lor și după ei, astronomii pitagoricieni, evident, n-au descoperit încă adevărata cauză a acestui fenomen. Dar, o dată angajați în această direcție, corectările ulterioare pe care le

va suferi teoria lor ca urmare a lărgirii orizontului geografic îi vor duce treptat la descoperirea adevăratei cauze a amintitului fenomen, adică la *rotația Pământului în jurul axei sale*.

Ipoteza Focului Central, emisă de întâia generație de pitagorieieni, departe de a bara progresul științei astronomice, l-a ajutat. În mai puțin de un secol și jumătate s-a desprins din această teorie concepția heliocentrică. Când, în secolul al IV-lea î.e.n. navigatorii îndrăzneți depășiră Coloanele lui Hercule, Gibraltarul actual, socotite pînă atunci ca limita apuseană a Pământului, limită de netrecuî, cînd, nu mult după aceea, prin expedițiile lui Alexandru, orizontul geografic fu împins spre răsărit pînă la Indus, încheieturile sistemului planetar elaborat de pitagorieieni începură să se desfacă și întreg sistemul să se clatine. Căci, acum amintitele realizări geografice făceau posibilă confirmarea ori infirmarea experimentală a existenței presupuselor dar nevăzutele și nevizibilele corpuri numite Contrapământ și Foc Central. Or, nici după lărgirea orizontului geografic, lărgire care chiar în baza postulatelor inițiale ale teoriei pitagoricene trebuia să facă posibilă percepția vizuală a Contrapământului și a Focului Central, aceste corpuri nu deveniră perceptibile. În consecință, deși piese esențiale ale sistemului, ele trebuiră să fie abandonate.

Contrapământul deveni mai tîrziu emisfera Vestică a pământului, contopindu-se cu Pământul, iar Focul Central deveni foc central al Pământului. Rotația Pământului în jurul Focului Central se schimbă în rotație în jurul propriei axe. *Ecfantos* a fost pitagoricianul care oferă această echivalare. Dar, această a doua etapă a evoluției teoriei pitagoricene a sistemului nostru planetar o dată parcursă, calea ce ducea în chip natural la concepția heliocentrică era deschisă. Ea fu parcursă pînă la

capăt tot de astronomi ce au avut legături sau poate au fost ehiar afiliați școlii pitagoriciene, și a fost parcursă cu ajutorul experienței de data aceasta general controlabilă. Heraclit din Heracleia, pitagorician care a fost și elev al lui Platon, a observat că planetele Venus și Marfej nu sîrit în tot cursul anului egal de luminoase. Or, diferența aceasta de lumină nu putea fi explicată nicidecum pe baza vechii teorii pitagoriciene, conform căreia aceste planete se roteau în jurul Pămîntului, și cu el împreună, în jurul Focului Central. Heraclit găsi adevărata cauză a diferenței de lumină pe care o arată amintitele planete și care este apropierea înai mare sau mai mică a acestor corpuri cerești de Pămînt, care — susținea, pe bună dreptate Heraclit, — nu se rotesc în jurul Pămîntului, ci *în jurul Soarelui*.

Pasul ultim îl făcu spre concepția heliocentrică *Aristarch din Samos*, care alăturîndu-se lui Eudo-ixos, a susținut că Soarele e mult mai mare decît Pămîntul și a notat că e absurd să se considere Soarele drept satelit al unui corp de 7 ori — cre-/dea Aristarch — mai mic decît el. i Astfel, complicata concepție geocentrică a sistemului nostru planetar — complicată pentru că, neredînd starea reală a lucrurilor, ea era silită să recurgă la tot feluî de artificii pentru a „explica” fenomenele astronomice observabile în cadrele sistemului nostru planetar —, concepție neadevărată, ar fi putut fi înlocuită deja în antichitatea greacă de concepția heliocentrică, adică de o concepție cu adevărat științifică. Aristarch din Samos, Copemi-cul antichității, oferea acesteia această posibilitate. Dar, cu toate că teoria heliocentrică era mult mai simplă și în același timp mult mai cuprinzătoare, ea n-a reușit să ,se impună antichității, și apoi nici evului mediu; ea *contrazice prea hotărît icoana unui univers desprinsă exclusiv din datele* 220

furnizate de simțuri despre mișcările corpurilor cerești; și apoi ea Jovea prea direct în concepții mistice-religioase, și în primul rînd în chiar mistica religioasă ... a sectei pitagoriciene însăși. De aceea, în antichitate, ca și în evul mediu, teoria lui Aristarch din Samos, una din cele mai mari înfăptuiri științifice ale vechilor greci, a fost nu numai combătută, dar chiar ridiculizată .. !

După această sumară expunere a principalelor etape ale dezvoltării astronomiei pitagoriciene, să ne oprim un moment la concepțiile lui *Alkmaion*, marele medic din Crotona, unde a luat ființă întâia școală pitagorici ană, contemporan mai tînăr al Jui Pitagora, și care se pare că a avut legături destul de strînse cu comunitatea înființată de acesta.

Deși unele dintre concepțiile sale biologice se găsesc și la alți pitagoricieni, fundamentul însuși al biologiei lui Alkmaion, fundament net materialist, se găsește la antipozii misticismului idealist al pitagorismului. Opera în care Alkmaion și-a expus concepțiile sale el a dedicat-o lui Pitagora, dar această operă, prin caracterul ei materialist, continuă linia de gîndire a marilor milesieni și lovește în înseși pozițiile de bază ale misticismului și idealismului filosofiei generale a școlii pitagoriciene. Sub direcția și apoi sub influența lui Alkmaion s-a constituit în cercul „științificilor” din comunitatea pitagoriciană o știință medicală animată de spirit materialist, direct opus spiritului mistic-religios al „acusmatelor” („purificărilor”) pitagoriciene. Această știință medicală nouă tindea, în principiu, să se sprijine pe *observația* directă a faptelor.

Plecînd de la acest precept diriguitor, Alkmaion a fost cel dintîi între greci care a practicat disecția animalelor. Pornind de la observația directă a

faptelor materiale controlabile, Alkmaion a reușit să descopere că nu inima — cum susținuseră alții înaintea lui și după el, de exemplu Aristotel —, ci *creierul este organul vieții sufletești*. El a descoperit *nervii senzitivi* cei mai importanți, nervul optic, nervul auditiv, pe care i-a considerat ca pe niște canale ce conduc în creier modificările care se produc în organele senzoriale. În cercetările sale privitoare la aceste organe, marele medic crotonist pornea de la considerarea *constituției anatomice* a acestora. Cavitățile pline de aer a urechii este o cutie de rezonanță, susținea Alkmaion. Avem senzații acustice oii de câte ori această cutie de rezonanță vibrează în urma contactului ei cu vibrațiile aerului exterior.

Se desprinde, în chip eclatant pentru oricine, spiritul cu adevărat științific, căci materialist, al acestor concepții ale lui Alkmaion, concepții care, evident, apar încă naive, văzute la lumina științei actuale. Ceea ce importă însă este natura pozițiilor de gândire pe care ele se sprijină. Or, aceste poziții sînt științifice, adică ele înlătură, principial, orice apel la explicații mistice, magice, idealiste.

Aceste considerații sînt întărite și mai mult de explicațiile pe care Alkmaion le-a dat anumitor fenomene psihice, explicații animate de cel mai autentic spirit materialist și științific. Și anume, iată cum explica, o jumătate de mileniu înaintea erei noastre, Alkmaion tulburările sensibilității. Fenomenele ce au loc în mediul înconjurător sînt prinse de organele noastre senzoriale, care transmit, prin canale nervoase, la creier, excitațiile produse de lumea exterioară. Pentru ca să se producă percepția, de exemplu percepția vizuală, e nevoie ca apertura nervului optic — considerat, cum am văzut, ca un canal — de pe cutia craniană să se găsească exact în fața aperturii corespunzătoare din creier, apertură și aceasta a unui canal care conduce mai de-222

parte excitația către interiorul creierului. Or, din anumite cauze, de exemplu o cădere, o lovitură etc, creierul se poate deplasa de la poziția lui normală în cutia craniană, și deplasându-se, cele două guri de canal — aceea de la suprafața creierului și aceea a nervului sensibil respectiv, în speță acea a nervului optic — să nu se mai găsească exact față în față, ci în fața aperturii canalului nervos să se găsească o porțiune a suprafeței creierului lipsită de apertură. În acest caz, transmisia nervoasă se oprește, și percepția — în speță, percepția vizuală — JIU se mai poate produce. În spiritul acestei teorii explica Alkmaion surzenia și orbirea, căci acestea, susținea el, se produc când creierul este deranjat din poziția lui normală și astupă căile pe care îi parvin impresiile sonore și luminoase.

Teoria lui despre sănătate a exercitat și ea o influență considerabilă în istoria medicinei grecești. *Sănătatea*, învăța marele medic din Crotona, este un echilibru („isonomia”) al calităților materiale ale corpului, calității 'care, conform legii generale a calităților opuse, — aici vorbea pitagoricianul Alkmaion — se opun două câte două: umedul uscatului, recele caldului, amarul dulcelui etc. *Boala* este cauzată de predominarea uneia din acești factori materiali. Vindecarea trebuie să se facă prin restabilirea echilibrului, fie pe cale naturală, fie pe cale artificială. Această concepție a sănătății și a bolii este, evident, naivă, dar prin poziția materialistă de gândire de la care pleacă, dă dovadă de remarcabil spirit științific, într-un domeniu de unde concepțiile magice și mistice erau mai greu decât oriunde de înlăturat, domeniu în care astfel de concepții au continuat de altfel să dăinuiască sute și mii de ani după Alkmaion crotoniatul...

în cadrul precedentelor consideraşi am supus examenului cele două laturi ale pitagorismului. În partea întâi a expunerii noastre, am analizat pitagorismul ca filosofic, ca doctrină generală a existenţei şi am constatat caracterul mistic, idealist al lui, servind păturii agrare reacţionare a clasei stăpînitorilor de sclavi ca armă de luptă ideologică contra materialismului progresist elaborat de milesieni. În partea a doua a dezvoltărilor noastre am trecut în revistă unele dintre înfăptuirile ramurii „ştiinţifice” a pitagoricienilor, ramură care, cum remarcam într-o precedentă lecţie, şi-a slăbit treptat şi progresiv legăturile ei cu nebuloasa mistică idealistă a doctrinei, mulţi dintre reprezentanţii acestei ramuri nemaifiind pitagoricieni decît doar cu numele şi prin unele excrescenţe cu totul parazitare şi secundare ale concepţiilor lor.

Dar, cu toate acestea, ajunşi la sfîrşitul consideraţiilor noastre asupra pitagorismului, se impune să formulăm observaţia generală următoare: deşi înfăptuirile realizate de această din urmă ramură a pitagoricienilor în diverse sectoare ale ştiinţei au fost considerabile, aceste mari înfăptuiri *n-au reuşit să diminueze* importanţa rolului reacţionar pe care l-a jucat mistica idealistă a pitagorismului ca ideologie a păturii retrograde a clasei stăpînitorilor de sclavi. Astfel încît, sub acest aspect şi privit din perspectivă istorică în ansamblul lui, pitagorismul se situează pe linia numită de Lenin „linia lui Platon”, linie opusă „liniei lui Democrit”, şi în luptă cu aceasta.

ELEATISMUL

A doua „replică” pe care pătura aristocraţiei agrare elene a dat-o materialismului progresist milesian a fost doctrina lui *Xenofan* din Colofon. Aceeaşi

pătură socială reacționară a răspuns dialecticii materialiste a lui Heratlit, ceva mai târziu, prin doctrina lui *Parmenide* din Eleea. Prin unele elemente ale concepției sale, Xenofan poate fi considerat ca inițiatorul eleatismului, adică al doctrinei imobilității existenței. Dar doctrina lui Xenofan nu conține elemente eleate decât în formă embrionară și îmbrăcate încă în haină mistică-religioasă. De aceea, adevăratul fondator al școlii eleate trebuie considerat Parmenide, care a dat doctrinei imobilității forma ei cea mai riguros elaborată din punct de vedere logic.

În cele ce urmează, vom degaja, într-o formă cât se poate de condensată, din doctrina lui Xenofan ceea ce ni se pare fundamental și mai caracteristic în ea. Vom stăruie încă ceva mai mult la analiza învățăturii lui Parmenide, a cărui concepție, prin negațiile ei, reprezintă, credem, nu numai forma cea mai pregnantă în care a putut fi exprimată ideologic poziția reacționară a păturii aristocrației agrare elene, ci și doctrina care a lăsat urme adinei în filosofia grecească considerată în ansamblul ei, urme sensibile chiar și în concepțiile filosofice care, așezându-se pe poziții adverse, au căutat să combată afirmațiile absurde ale eleatismului.

Xenofan din Colofon (coastele Ioniei, aproape de Efes) a fost contemporanul mai bătrîn al lui Heraclit. Din scrierile sale ne-au rămas cîteva fragmente autentice, alături de informații indirecte destul de numeroase. Părăsindu-și patria ocupată de perși, după lungi peregrinări pe tot cuprinsul teritoriului locuit de greci, s-a așezat în Italia de sud, în Eleea. Aici, printre alții, l-a avut ca ascultător pe Parmenide. Numele doctrinei inițiate de Xenofan și dezvoltate de Parmenide derivă din numele orașului Eleea.

Fragmentele ce ne-au parvenit, precum și informațiile concordante ce le avem ne arată că concepția *unității materiale* a realității, formulată cu limpezimea și vigoarea pe care le-am văzut la milesieni, a primit în doctrina lui Xenofan o formă mitologică-religioasă, îmbrăcînd haina *panteistă*. Susținînd unitatea existenței sub forma imaginii unei divinități unice, adică afirmînd această unitate antropomorfic, Xenofan se așază, de la început și principial, pe poziții de gîndire hotărît inferioare pozițiilor de pe care aceeași concepție fusese susținută de filosofi materialişti ai Ioniei. Aceştia concepuseră unitatea materială a existenței pornind de pe pozițiile și menținîndu-se pe pozițiile unei gîndiri care respingea orice apel la mit și la mister; în spiritul lor adînc, doctrinele milesienilor au rămas deci în cadrele unei cugetări științifice, materialiste. Or, identificînd realitatea cu divinitatea, gîndirea lui Xenofan *coboară pe* planuri de mișcare preștiințifice, magice, religioase, și reintroduce implicit arbitrarul divin, adică necontrolabilul și imprevizibilul, acolo de unde marii materialişti ai Miletului le alungaseră.

În consecință, deși Xenofan a combătut cu vigoare și mușcătoare ironie politeismul popular codificat de Homer și Hesiod („Dacă boii, caii și lei ar avea mîini și dacă — cu mîinile — ar ști să deseneze și să plămuiască precum oamenii, caii și-ar desena chipuri de zei asemenea cailor, boii asemenea boilor și le-ar face trupuri așa cum fiecare din ei își are trupul”)³⁵, și deși divinitatea lui este materială — ea are formă sferică —, concepția lui despre realitate a rămas impregnată de același antropomorfism mistic, și ea face ca autorul unei atare doctrine să joace rolul retrograd al fondatorului unei concepții religioase despre existență, care

* *Ibiđem*, voi. I, 2, p. 197.

în spiritul ei constructiv nu diferă — nu putea să difere — esențial de religia populară, asupra căreia a lovit ca un bici ascutit critica xenofaniană. Deci, contrar aparențelor — și opiniilor unor istorici burghezi ai filosofiei — Xenofan nu a fost revoluționarul care, sprijinit pe o concepție științifică a realității, ar fi respins mitologia religioasă ca pe o concepție preștiințifică, ci el trebuie considerat ca un fel de restaurator care a reacționat contra concepțiilor distrugătoare de mituri și mistere religioase, concepții ce au fost elaborate de filosofi materialişti ai Ionici. Faptul că divinitatea lui Xenofan este tot de natură materială — ea are, cum am amintit, formă sferică — nu slăbește, în condițiile istorice concrete în care a apărut doctrina xenofaniană, rolul reacționar pe care ea l-a jucat.

Această idee fundamentală a doctrinei xenofaniene, precum și acum amintitul rol istoric jucat de ea, o așază pe linia numită de Lenin „linia lui Platon”, linie opusă și în luptă cu „linia lui Democrit”^{kl}, pe care o inițiaseră materialiştii milesieni.

Există însă în concepția filosofică a lui Xenofan din Colofon un punct mai important și mai caracteristic, care o așază în chip și mai hotărât pe „linia lui Platon” decât forma în care Xenofan a susținut unitatea realității. Acest punct important al doctrinei, care o deosebește radical de toate celelalte doctrine filosofice presocratice, este concepția conform căreia realitatea — identificată cu divinitatea — ar fi absolut imobilă. De aceea, eleatismul poate fi numit, scurt și cuprinzător, *filozofia imobilității*.

Dat fiind însă faptul că această latură a doctrinei eleate a fost elaborată în toate articulațiile ei și cu toate consecințele ei logice abia de către Parmenide, vom examina-o de aproape când, ceva mai încolo, vom vorbi despre doctrina celui ce trebuie considerat ca adevăratul fondator al eleatismului. Aici, analizând concepțiile celui ce a fost numai ini-

tiatorul doctrinei eleate, ne mărginim doar să reproducem câteva texte unde *ideea imobilității absolute* a realității este numai afirmată, nu și „demonstrată”, cum se găsește la Parmenide.

Iată un fragment, considerat de Herman Diels ca autentic, adică provenind direct din opera lui Xenofan: „Veșnic rămîne în același loc fără să se miște cu nimic, și nici nu i se cade să se miște cînd ici, cînd colo” (fragmentul 26)³⁶. Iată acum informații provenite din texte rămase de la alți autori antici: „Xenofan (zice) că lumea e nemăsurată, veșnică și nepieritoare”³⁷ (Aetius). „Xenofan din Colofon, care și-a urmat calea lui..., nu lasă să subziste nici nașterea, nici pieirea, ci susține că Totul e veșnic la fel”³⁸ (Pseudoplutarch). În sfîrșit, un ultim text caracteristic: „împotriva credințelor celorlalți oameni, Xenofan susținea, într-adevăr, că Totul e Unu, că divinitatea e de aceeași natură cu Totul, că e sferică și impasibilă³⁹ și neschimbătoare și rațională”. (Sextus Empiricus).

Parmenide **din** Eleea. După unele informații provenind de la Platon și Aristotel, Parmenide a întreținut relații de prietenie cu Xenofan. Alte informații ne spun că în tinerețe adevăratul fondator al doctrinei eleate ar fi avut legături destul de strînse cu comunitatea pitagoriciană. În orice caz, fragmentele destul de numeroase ce ne-au rămas din opera lui Parmenide arată importante puncte de contact între doctrina acestuia și concepțiile mai sus expuse ale lui Xenofan, iar forma demonstrativă în care întemeietorul eleatismului și-a elaborat în-

³⁶ *Ibidem*, voi. I, 2, p. 198.

³⁷ *Ibidem*, voi. I, 2, p. 190.

²⁸ *Ibidem*, voi. I, 2, p. 188.

³⁹ *Ibidem*, voi. I, 2, p. 190.

văătura face sensibilă influența matematismului pitagorician. Născut probabil în Eleea, într-o familie aparținând păturii reacționare aristocrate a clasei stăpînitorilor de sclavi, Parmenide a jucat, se pare, și un rol politic în istoria orașului natal, rol a cărui natură nu o cunoaștem din izvoare directe de informație, e adevărat, dar care, dată fiind poziția de clasă a filosofului, precum și poziția sa de purtător de cuvînt, de ideolog al reacțiunii, n-a putut fi decît un rol politic reacționar. Născut în jurul anului 540 î.e.n., Parmenide a atins o vîrstă înaintată, așa cum ne arată diverși informatori antici.

Din fragmentele relativ numeroase — unele dintre ele destul de lungi — ce ne-au parvenit din poemul lui Parmenide despre natură, constatăm că poemul a avut două părți bine distincte, una tratînd despre „ceea ce este”, numită de autor „calea adevărului”, și a doua parte despre „ceea ce pare a fi”, sau „calea opiniei”. O introducere solemnă și *puerilă* ne transpune de la început într-o atmosferă intelectuală cu totul de altă natură decît atmosfera plină de lumină care am văzut că se degajă din concepțiile cuprinse în textele ce ne-au rămas de la materialistii Ioniei. „Introducerea” lui Parmenide aduce, ca spirit general, cu o recitare de inițiere mistică-religioasă, asemenea celor ce circulau printre aderenții orfismului. Și, fapt tot atît de semnificativ ca și cel acum amintit, poemul lui Parmenide, spre deosebire de operele materialiştilor ionieni scrise în proză, este conceput în versuri, manifestînd oarecum și prin forma sa literară o revenire la forme de expresie depășite de eleganta proză ionică, elegantă prin simplitatea ei, în care și formulară ideile milesienii și Heraclit.

Întregul astuțiș al doctrinei parmenidiene este îndreptat împotriva concepției dialectice asupra realității susținută de Heraclit. Purtător de cuvînt

al păturii progresiste a clasei stăpînitorilor de sclavi, pătură care avea interesul să opună stabilității sociale imuabile dorite de aristocrația funciară cerința transformării continue a lumii și a dezvoltării treptate a producției, Heraclit arătase în imagini de o rară plasticitate că materia este în veșnică prefacere și mișcare. Parmenide, purtător de cuvînt al unei pături sociale privilegiate, doritoare de a-și păstra aceste privilegii la nesfîrșit — lucru posibil numai într-o lume în care niciodată nu s-ar produce prefaceri radicale, revoluționare —, răspunzînd milesienilor și lui Heraclit, a susținut, dimpotrivă, că ceea ce există cu adevărat, că ceea ce e cu adevărat real, nu este supus nici unei prefaceri, că schimbările și transformările, că mișcările pe care experiența general omenească sprijinită pe datele simțurilor ni le arată, și pe care știința milesienilor și dialectica materialistă a lui Heraclit încercau să le explice, nu sînt cu adevărat reale, ci doar date înșelătoare ale simțurilor, sînt „aparențe”, „opinii”, cum se exprima Parmenide. Lumii în veșnică devenire a lui Heraclit, Parmenide eleatul îi opune o lume în care, în ultimă analiză, nu se întîmplă nimic, nu *poate* să se întîmple nimic; o lume în care „azi” este făcut din „ieri” și „mîine” din „ieri” și din „azi”.

Punctul de plecare al lui Parmenide — și al eleatismului în general ■ —, ca și *metoda de gîndire* determinată de acest punct de plecare, diferă *total* de procedeele de gîndire implicate în concepțiile și teoriile materialiştilor ionieni.

Milesienii și Heraclit plecaseră de la *constatări* pe care le face inteligența care ține seama de experiență, de o experiență verificabilă, controlabilă. Concepțiile, teoriile, ipotezele pe care ei le-au elaborat au fost încercări de a înțelege realitatea materială dată în experiență. Altfel spus: *în spiritul ei adine, gîndirea ionienilor procedase științific.*

Căci, în toate demersurile sale, ea plecase de la faptul de experiență — ce se impune cu evi'dență oricărei minți lipsite de prejudecăți mistice, religioase, idealiste — că ceea ce există mai întâi e realitatea materială, și că gândirea există numai în al doilea rînd; ea vine pe urmă, căutînd să înțeleagă, să cunoască realitatea materială; și aceasta, cu scopul ca, după ce va fi cunoscut legile cărora le sînt supuse procesele de transformare ce au loc în sînul realității materiale, să utilizeze aceste legi în interesul omului. Altfel spus, gândirea materialiştilor ionieni pornise de la realitate, spre a se întoarce la realitate.

Dimpotrivă, speculația parmenidiană se așază, de la început și principial, pe poziții de gândire net opuse celor ale pe care porniseră milesienii și Heraclit; ea se așază pe poziții *idealiste*. Punctul ei de plecare nu este realitatea materială dată, ci gândirea abstractă, o gândire care face principial abstracție de orice date ale simțurilor și de orice experiență omenească, o gândire care întoarce hotărît și conștient spatele realității.

Astfel, *unitatea* existenței fusese afirmată în doctrinele filosofice ale ionienilor ca un *dat material*, real. Dat care urma, evident, să fie verificat treptat de o experiență în continuă creștere, de o știință sprijinită pe această experiență și în nesfîrșit progres, în doctrina idealistă a lui Parmenide, procedeul fundamental de gândire prezintă un punct de plecare la antipozii celui milesian și heracliteian, adică la antipozii punctului de plecare materialist al științei, în eleatism, *unitatea existenței* nu este susținută ca o concepție ce oglindește realitatea materială, ci ea este dedusă din conceptul de „*existență*”. Prin urmare, în doctrina eleată primează un dat ideal, adică *conceptul construit* de inteligență fără ca aceasta să țină seama de datele materiale ale ex-

perienței, adică fără să țină seama de conținutul material pe care orice concept, pentru a fi real și adevărat, trebuie să îl oglindească. Fondatorul eleatismului și urmașii săi nu derivă conceptul de „existență” din realitatea materială dată în experiență, ci invers: în doctrina lor, *realitatea este derivată din concept*, este construită pe cale logică, conceptuală.

Înainte de a vedea mai aproape cum această logică eleată, *îndreptată contra logicii dialectice a lui Heraclit*, vrea să prescrie lucrurilor ce ne afectează simțurile, adică lucrurilor ce ne sînt date în experiență, anume condiții ca ele să poată fi considerate, după ea, ca reale cu adevărat, să vedem care sînt *notele definitorii* ale conceptului de „existență”, de realitate, construit de Parmenide. Altfel spus, să examinăm, în lumina textelor ce ne-au parvenit de la întemeietorul eleatismului, cînd se poate spune, după el, despre un lucru că este cu adevărat real, că „există” sau, în limbajul laconic al lui Parmenide, că *este*.

După întemeietorul doctrinei eleate, o formă oarecare de existență nu poate fi considerată ca existență cu adevărat decît atunci cînd, în substanța ei, ea este absolut permanentă, absolut neschimbată, veșnic aceeași, și *cantitativ*, și *calitativ*; adică atunci cînd ea nu e supusă nici unui proces de transformare, de mișcare. În alți termeni, a exista, după Parmenide, a fi cu adevărat *real*, este echivalent cu a fi *absolut neschimbat, din eternitate și în eternitate același*.

Deci, Parmenide și, cu el, eleatismul prescriu lucrurilor două condiții ca ele să poată fi considerate cu adevărat reale: absoluta permanență a substanței lor și absoluta permanență a calităților lor. Considerate din această perspectivă a formalismului logic eleat, lucrurile cunoscute prin observație pe cale de experiență — adică cunoscute prin contact

direct cu lumea materială, adică lucrurile reale — au fost găsite de Parmenide prea puțin consistente. Constatăm că poziția aceasta parmenidiană este îndreptată, întreagă și fără nici o rezervă atenuantă, contra felului cum vedeau lumea materialistii milesieni în general, și cum o vede știința, și în special contra poziției fundamentale de gândire a dialecticii materialiste a lui Heraclit.

Veșnica devenire a lucrurilor, procesele neîntrerupte de transformare prin care trece realitatea, opozițiile și contradicțiile ce stau la baza acestor procese, iată ceea ce constatașeră milesienii și Heraclit că ne arată experiența; și aici ei erau de acord cu bunul simț, cu observația general-omenească și cu știința. Dimpotrivă, eleatismul neagă hotărât toate aceste date universal controlabile ale experienței, date confirmate la fiecare pas și de practica omenească, le neagă în numele unei *rațiuni rupte de obiect* și de experiență, rupte de realitate. *Constatărilor* sprijinite pe observația cursului real al fenomenelor materiale, naturale, constatări formulate de știința și filosofia materialistilor ionieni, eleatii le-au opus judecății logice, scoase din analiza unui concept construit, acela de „existență”, adică concept care nu era, în fond, decât creația unei inteligențe ce refuzase *principial* orice sugestie venită din lumea reală, adică din lumea materială, independentă de conștiință.

Înainte de a merge mai departe, să facem observația importantă că acest procedeu de gândire eleat și pozițiile idealiste de pe care el pleacă și pe care rămîne cu o consecvență unică în istoria gândirii, această metodă de gândire care se sprijină pe pură analiză a unor concepte construite de o inteligență cu pretenții de a închide ochii în fața realității, cu pretenții ridicole de absolută independență față de lumea materială, va deschide pe planul ei și ea

calea unei *speculații idealiste, nefaste* pentru evoluția filosofiei elene în a doua perioadă a istoriei ei.

În consecință, pozițiile de plecare ale doctrinei eleate fiind cele mai sus analizate, nu ne vom mai mira că efortul de cunoaștere al întemeietorului ei, în loc de a fi fost îndreptat către cunoașterea lumii reale, materiale, așa cum ne-o arată experiența universal omenească, a fost concentrat cu o vigoare logică uimitoare spre căutarea unui obiect de cunoaștere nesupus nici unei transformări, nici unei schimbări, *obiect absolut permanent*. Căci, dat fiind postulatul gnoseologic fundamental al eleatismului, numai un astfel de obiect putea fi obiect de cunoaștere certă. Cunoaștere certă, pentru că numai un obiect era lipsit de contradicții interne, și deci numai un atare obiect de cunoaștere se putea oglindi în conștiință ca lipsit de contradicții; numai încercînd să cuprindă un astfel de obiect absolut permanent, rațiunea, susținea Parmenide, nu vane în contradicție cu sine însăși.

Cititorul atent și suficient de orientat cu privire la linia mare de dezvoltare a filosofiei antice grecești simte în hexametrii și printre hexametrii lui Parmenide revolta acestuia contra temei fundamentale a doctrinei lui Heraclit, temă conform căreia realitatea este, în substanța ei, de natură contradictorie, învățînd că lucrurile sînt în eternă devenire, purtătorul de cuvînt al păturii progresiste a clasei stăpînitorilor de sclavi cădea, la fiecare pas al gîndirii sale, în contradicție, susținea Parmenide, purtător de cuvînt al aristocrației agrare reacționare, care dorea ca orînduirea socială existentă să nu se schimbe și, ca garanție a acestei permanentizări a unei situații privilegiate, universul în ansamblul lui să nu fie supus nici unei transformări.

Lucrurile devin, învățase Heraclit. Tradusă în limbajul lui Parmenide, constatarea aceasta heracliteiană ia forma de „lucrurile sînt și nu sînt”, for-

mu.ă pe care, de altfel, o putem întâlni și în fragmentele rămase de la dialecticianul din Efes. La această constatare, sprijinită pe *observație* și *experiență*, logicianul Parmenide răspunde: „Trebuie spus și gândit că ființa este, căci a fi este <posibil>, dar neantul nu e <posibil>: tocmai ceea ce ți-am poruncit să iei aminte”⁴⁰. Or, văzute lucrurile în lumina logicii eleate, tocmai în această greșeală a căzut Heraclit, și cu el împreună și materialistii milesieni, când au vorbit despre existența unei materii primordiale care *este și nu este* ceea ce derivă din ea; care este identică cu produsele ei, fără să fie totuși identică.

Mai mult decât atât, afirmațiile acestea contradictorii sînt proprii și simțului comun, opiniei generale a oamenilor.

De aceea, Parmenide își propune să distrugă convingerea universală a minții omenești — a minții omenești neviciate de prejudecăți idealiste, spunem noi. — că obiectele date în experiența sensibilă și transformările ce au loc în lume ar fi adevărate și că *mișcarea ar fi reală*. „Mai rămîne însă să aduc vorba — glăsuiește cel mai important dintre fragmentele rămase de la Parmenide, — de calea ce zice că <ființa> este. De-a lungul ei sînt semne în număr mare cum că, nenăscută fiind, aceasta e și nepieritoare, întreagă, neclintită și fără capăt: (5) nici nu era, nici nu va fi, de vreme ce e acum laolaltă una și neîntreruptă. . . Din această pricină, Dreptatea n-a lăsat (ființa) nici să se nască, nici să piară, slobozînd-o din legături, (15) ci o ține bine ... Astfel nașterea se stinge, iar pieirea e vorbă goală”⁴¹.

„Nici divizibilă nu-i, pentru că e toată la fel: nici unde nu se află un mai mult ori un mai puțin în

⁴⁰ *Ibidem*, val. I, 2, p. 233

Ibidem, voi. I, 2, p. 235—236.



ei

"£

236

o lume *golită de orice conținut*, o lume a repausului absolut, o lume a morții veșnice...!

În doctrina lui Parmenide apar, simplificate la extrem, îngroșate oarecum sub lentilă măritoare, implicațiile funeste și falsificatoare ale realității pe care le cuprinde în ea gândirea care rămîne consecvent pînă la capăt pe poziții *idealiste*. Făcînd abstracție conștient și principial de realitatea dată în experiență — experiență ce înseamnă contact direct cu obiectul real de cunoaștere — și mergînd pe calea speculației care a rupt orice legătură a ei cu realitatea materială, gândirea lui Parmenide — și prin ea eleatismul — a descins în cel mai *absurd idealism*. Ea a făcut din gândirea abstractă condiție și măsură a realității; realitatea materială a fost făcută dependentă de gândire.

Prin caracterul ei paradoxal și prea evident de absurd, doctrina lui Parmenide, cu toată gravitatea tonului ce caracterizează scrisul acestuia, nu a mai putut apărea nici uneia dintre cele două tabere în luptă ca o replică serioasă ce o dădea un purtător de cuvînt al aristocrației agrare reacționare ideologiei elaborate de către milesieni și de Heraclit, reprezentanți ai păturii progresiste a clasei stăpînitorilor de sclavi, și ca atare, autori de doctrine materialiste. O concepție ca aceea a eleatismului, ce nega realitatea celor mai evidente fapte de experiență, cum sînt mișcările și procesele de transformare neîncetată care au loc în univers, fapte confirmate și de practica productivă de fiecare zi, o astfel de concepție trebuia să apară absurdă.

De aceea, discipolii și urmașii lui Parmenide, *Zenon* din Elea și *Melissos* din Samos, și-au luat asupra lor sarcina ingrată de a apăra doctrina maestrului lor, căutînd să-i întărească și mai mult pozițiile logice, prin îngrămădirea unor „argumente”

de amănunt. Dar, aceste „argumente” se desprindeau și ele tot dintr-o logică care opera cu concepte rupte de conținutul lor real, separate de realitatea materială dată în experiență, realitate pe care orice concept logic este ținut s-o oglindească dacă vrea să fie adevărat. În afară de aceasta, Zenon și Melissos au căutat să aducă precizări în unele puncte ale doctrinei parmenidiene rămase prea general formulate în textele întemeietorului eleatismului.

Însă, cum era de așteptat, date fiind pozițiile de plecare false ale doctrinei, eforturile lui Zenon și Melissos au avut un rezultat tocmai opus celui al pe care ei îl urmăriseră: ele au luminat și mai crud prăpastia pe care o săpase speculația lui Parmenide între realitatea pe care ne-o arată experiența universal omenească și „realitatea” constituită de filosoful din Elea prin combinație de concepte rupte de orice conținut real, material.

Dat fiind faptul că în cele precedente, pentru motive deja arătate și pentru motive ce rămân să fie indicate când vom vorbi despre Empedocle, am stăruit cu prisosință asupra fundamentelor doctrinei eleate elaborate de Parmenide, nu ne oprim decât în trecere la Zenon și Melissos.

Zenon, de altfel, nu s-a îndepărtat nici un pas de la bazele doctrinare parmenidiene. Discipol și prieten intim al lui Parmenide, Zenon a fost considerat de către Aristotel ca întemeietor al „dialecticii”. Este evident că Stagiritul, făcând această afirmație, înțelegea prin „dialectică” cu totul altceva decât înțelegem noi când caracterizăm doctrina dialectică a lui Heraclit, căci metoda lui Zenon, numită de Aristotel „dialectică”, consta în a-ți dovedi propria concepție arătând că concepția opusă este absurdă. Dintr-o teză oarecare, aprobată de

interlocutor, sau de opinia comună, ori de un filosof oarecare, Zenon scotea consecințele implicate în ea. Arăta apoi că acestea se contrazic între ele și contrazic și teza inițială, afirmînd implicit teza opusă.

„Argumentele” lui Zenon, celebrele argumente ale lui Zenon, s-au îndreptat *contra pluralității* și a diversității în spațiu și *contra mișcării*. De altfel, „argumentele” zenoniene îndreptate contra mișcării — patru argumente — au legătură logică cu cele aduse de el contra pluralității — iarăși patru —, căci el a căutat să probeze imposibilitatea mișcării prin imposibilitatea diviziunii la infinit.

Izvoarele principale de unde pot fi cunoscute toate aceste argumente ale lui Zenon sînt Aristotel (*Fizica*; Z, 9, 239 b 9 — 240 b) și comentariile lui Simplicius referitoare la pasajele respective ale *Fizicii* lui Aristotel. Aristotel a consemnat argumentele contra mișcării, iar Simplicius pe cele contra multiplului.

Cît îl privește pe **Melissos din Samos**, Simplicius ne-a consemnat zece fragmente, unele destul de lungi, din cartea acestui eleat intitulată *Despre natură sau despre existență*.

Spre deosebire de Zenon care, cum notam adineauri, nu s-a îndepărtat deloc de bazele puse de Parmenide eleatismului, Melissos se abate într-un punct important al doctrinei de la concepția maestrului său. Și anume, el a atribuit „existenței” parmenidiene — în afară de absoluta unitate și absoluta imobilitate — și caracterul de a fi *nemărginită* în spațiu.

Din această calitate a realității de a fi nemărginită în spațiu, Melissos a scos un argument în plus contra existenței vidului, negată de toți ele-

ații, și pentru unitatea absolută a realității. Dacă realitatea ar fi nemărginită, argumenta Melissos, ea nu ar putea fi limitată decât de vid. Or, vidul, egal cu neantul, cu nimicul, este non existența, adică nu există. Deci el nu poate constitui limită. Susținând că realitatea este infinită, Melissos s-a dovedit a fi mai consecvent decât Parmenide care, vă aduceți aminte, cit de sofist și de pueril argumentase caracterul mărginit al realității: dacă existența nu ar fi limitată, i-ar lipsi ceva, adică limitele. Pe de altă parte, din caracterul existenței de a fi infinită, Melissos a scos argumentul în favoarea unității absolute a ei. Kedat în cuvintele noastre, argumentul lui Melissos sună, în substanță, astfel: numai fiind infinită, lumea poate fi *una*, căci dacă ar fi finită, ea ar trebui să fie mărginită de ceva ce nu e ea.

încheiem acest subcapitol despre eleatism cu dezvelirea unei enorme contradicții pe care o găsim în doctrina lui Melissos. Reținem cu insistență contradicția, pentru că ea ne dovedește, o dată în plus, că orice gândire omenească care, pornind de pe poziții idealiste, încearcă să construiască realitatea concretă prin combinație de concepte golite de orice conținut real, sfârșește prin a se îneca în inextricabile și sterile contradicții. Astfel, eleatul Melissos a atribuit realității *întindere infinită în spațiu*, dar în același timp el i-a *refuzat realității corporalitatea!* Și aceasta, pe baza unui raționament ce dezvelește, în toată goliciunea ei, sterilitatea unei gândiri logice care și-a tăiat orice punte de legătură cu realitatea concretă, materială: existența nu poate avea corp, raționa Melissos din Samos, dat fiind că este una. Avînd volum, ea ar avea părți, și n-ar mai fi... una'?

Contradicția aceasta reprezintă poziția extremă și nedepășită pe care o descrie eleatismul; pe care trebuie să descindă acesta, date pozițiile de plecare și procedeele lui metodice de „cercetare”.

Închizînd dintru început și principial ochii în fața realității (cf. mai sus), renunțînd la singurul mijloc de legătură directă ce o putem avea cu realitatea, repudiînd adică experiența sensorială ca izvor de cunoaștere veritabilă a realității, gîndirea eleată a construit, pe cale conceptuală, o altă „realitate”, o „realitate” a ei, și astfel a sfîrșit, fi-rește, prin a găsi, în Jocul lumii pline de mișcare și de culoare a materiaiiștilor ionieni, o lume-fantomă, o lume întinsă în spațiu dar totuși lipsită de corporalitate, adică a sfîrșit prin a nu mai găsi decît „vidul”, a cărui existență eleatismul o negase cu atîta înverșunare . . . !

STRUCTURA CORPUSCULARA A MATERIEI

Concluziile generale pe care le-am scos din analizele destinate pitagorismului și eleatismului ne-au arătat în chip iămurit că armele de luptă ideologică făurite de reprezentanții acestor școli filosofice idealiste, arme puse în serviciul reacțiunii sociale, nu erau în măsură să infirme achizițiile realizate de materialismul milesian și heracliteian. Ele erau și mai puțin în măsură să răstoarne înseși pozițiile de bază ale acestui materialism naiv dar științific în spiritul lui adînc, căci, cum am văzut cu prisosință, ca ideologie filosofică, pitagorismul a degenerat repede într-o aritmologie mistică, care, joc steril ce era, nu mai avea nici o legătură cu realitatea. Iar cît privește eleatismul, acesta a sfîr-Șit, în doctrina lui Melissos, cu contradicțiile subliniate mai sus, negîndu-și singur propriile sale dogme.

Pătura socială elenă progresistă, compusă din comercianți și proprietari de ateliere meșteșugărești, pătura în plină ascensiune și ca atare pătura socială optimistă, avînd încredere în puterile sale proprii și interesată să cunoască forțele naturii, pe o scară tot mai largă, această pătura socială a continuat, firește, să gîndească mai departe de pe poziții materialiste. Prin purtătorii ei de cuvînt, ea a dus mai departe linia filosofică începută de Thales, linie ce își va atinge punctul ei culminant în atomismul lui Democrit.

Patru sînt gînditorii de seamă, continuatori ai materialismului ionic, ale căror doctrine se așază pe acum amintita linie de cugetare, linie opusă și în luptă contra direcției mistice, idealiste. Deși deosebiri esențiale îi despart — vom vedea mai încolo ce anume deosebiri — *Empedocle*, *Anaxagoras*, *Leucip* și *Democrit* au considerat, toți patru, materia ca fiind de structură corpusculară. În cursul expunerii și analizelor ce urmează, vom căuta să degajăm motivele care explică de ce materialismul elen de după Parmenide a elaborat astfel de concepții corpusculare ale structurii materiei, concepții de pe pozițiile cărora el a dus mai departe lupta împotriva misticismului și a idealismului obscurantist și reacționar. Luptă purtată de astă dată nu numai contra elementelor de gîndire magico-mistică cuprinse în cosmogoniile și teogoniile populare, ci și contra idealismului reprezentat de mistica pitagoreică a numerelor și de doctrina eleată a imobilității.

Empedocle. Empedocle a trăit în secolul al V-lea (483—423 î.e.n.) în Acragas (Agrigent), oraș-colonie elenă situat pe coasta sudică a Siciliei. În secolul al V-lea î.e.n., condițiile economice, sociale și politice în coloniile grecești din sudul Italiei și din Sicilia erau asemănătoare cu cele pe care le-am în-



tîlnit, cu un veac înainte, în orașele ionice din Asia Mică. Și aici în Italia de sud și în Sicilia, condiții de viață materială și socială asemănătoare celor ionice din secolul al VI-lea î.e.n. au dus la diferențierea, în sînul clasei sclavagiste dominante, a unei păturii sociale distincte de pătura vechii aristocrației agrare, pătură formată din negustori, armatori și proprietari de ateliere meșteșugărești. Și aici, în sudul Italiei, în cursul secolului al V-lea î.e.n., această nouă pătură socială în ascensiune — cum fusese în secolul al VI-lea î.e.n. pătura corespunzătoare în coloniile elene din Asia Mică, — era interesată în cunoașterea forțelor naturii, pe care dorea să le utilizeze la perfecționarea mijloacelor de producție și în consecință la mărirea acesteia. Ca atare, ideologia ei și concepția ei despre lume va fi materialistă, și animată, cu toată naivitatea ei, de spirit științific. Încît, astfel stînd lucrurile, această pătură socială progresistă, cu interese economice, sociale și politice proprii și distincte, opuse chiar intereselor păturii agrare aristocrate, a dus, timp îndelungat, luptă aprigă contra acesteia din urmă, luptă pentru cucerirea puterii politice. Și, în această ordine de idei, să facem remarca că, în coloniile grecești din Italia și Sicilia luptele acestea pentru cucerirea puterii politice au fost duse cu riscuri mai mari și sorți de izbîndă mult mai variați decît au fost luptele de aceeași natură în Milet și Efes. Aceasta pentru motivul că în sudul Italiei și în Sicilia pătura aristocrației agrare a reușit să se mențină mult timp foarte puternică. Dar chiar și după ce forța și rolul economic al aristocrației slăbise și cînd forța economică a păturii comerciale devenise covîrșitoare, aristocrația agrară a reușit, în cetățile grecești din Italia și Sicilia, să-și păstreze anumite privilegii, astfel încît cetățenii au continuat pînă într-o epocă foarte tîrzie, să fie clasati după averea lor funciară .. !

Viața lui Empedocle s-a scurs în condițiile istorice acum descrise, mai precis, după ce — orașele elene din Asia Mică căzînd sub dominația persilor — axa activității comerciale și meșteșugărești elene se mută spre Tracia propriu-zisă și spre orașele-state grecești din sudul Italiei și din Sicilia. Empedocle a desfășurat în patria sa o activitate multilaterală și intensă; a fost filosof și poet, inginer și medic, a fost și om politic. Despre activitatea lui politică nu știm prea mult. Tradiția ne relatează doar faptul semnificativ că, deși de origine aristocrată fiind, Empedocle a refuzat conducerea cetății Agrigentului oferită lui de partidul reacțiunii latifundiare, și s-a declarat prieten al poporului, în ce privește celebritatea sa ca medic, ea n-a fost egalată decât de faima sa de mare inginer care, se-cînd mocirlele dintre orașul Selinunt și mare prin dirijarea peste ele a apelor râurilor Schimos și Hipsos, a liberat cetatea de bolile pe care le cauzau acele mocirle. Tot așa, patriei sale agrigentine Empedocle i-a asanat clima, tăind un tunel în stîn-că la marginea nordică a orașului, tunel pe unde puteau de acum să pătrundă în atmosfera Agrigentului curenții de aer proaspăt care veneau dinspre miazănoapte. Ca medic, să amintim că marele medic Galen îl considera pe Empedocle drept întemeietor al școlii italiene de medicină. Școala medicală fondată de el exista și pe timpul lui Platon, iar Aristotel datorează mult medicului Empedocle.

Constatăm deci și în cazul lui Empedocle ceea ce am putut constata în legătură cu materialistii școlii din Milet. Ca și aceștia, Empedocle din Agrigent trăiește în mijlocul poporului său, se simte strîns legat de nevoile practice ale vieții acestuia și dă fără precupețire sprijinul multiplelor sale talente eforturilor de propășire pe care le depunea pătura socială interesată în progresul cunoașterii naturii și în utilizarea crescîndă a forțelor acesteia

în folosul omului. Este și în cazul filosofului din Agrigent, ca și în acela al materialiştilor milesieni, o legătură strinsă între poziția socială pentru care a optat, poziție progresistă, și îndemînările lui practice, o legătură apoi între acestea și filosofia lui materialistă. Notăm, în această ordine de idei, faptul semnificativ că tradiția nu transmite nici o informație care ni l-ar arăta pe Parmenide, speculativul disprețuitor al experienței, ca pe un bărbat care ar fi fost stăpîn și pe anume îndeletniciri practice . .

Se pare că Empedocle a murit departe de patria sa, pe care a servit-o atît de eficace. Informații demne de crezare ne arată că pe la 440 î.e.n. marele prieten al poporului din Agrigent a întreprins o călătorie prin tot teritoriul locuit de eleni. La jocurile panelenice de la Olimpia, Empedocle și-a recitat, spune tradiția, poemul său intitulat *Purificațiile*. Dar în absența lui din patrie, partidul aristocrat, ajuns temporar la putere, a profitat de ocazie pentru a hotărî expulzarea lui Empedocle, care a murit, se pare, în Peloponez, în jurul anului 423 î.e.n.

Ni s-au păstrat din opera lui Empedocle fragmente mai numeroase decît din scrierile oricărui alt filosof presocratic. Diogene Laerțiu ne informează ■că bibliotecarii alexandrini susțineau că *Purificațiile* cuprindeau două mii de versuri, iar cartea *Despre natură*, trei mii, tratatul de medicină a lui Empedocle avea o extindere de 600 de linii. Dar din aceste scrieri în proză nu ne-a parvenit nimic. Deși scrisese în versuri, fragmentele rămase ■de la Empedocle — 57 de pagini în H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* — sînt mult mai ușor de ■citit și de înțeles decît cele parvenite de la Parmenide; și nu mai greu de priceput decît proza lapidară a lui Heraclit.

Numeroasele texte empedocleene dovedesc că autorul lor a cunoscut bine doctrinele predecesorilor săi materialişti, cât şi, fireşte, învăătura lui Pitagora şi speculaţia parmenideiană. De altfel, contra doctrinei acestuia din urmă este îndreptată teoria structurii corpusculare a materiei elaborată de Empedocle. Cît priveşte pitagoreismul, contrar tuturor aparenţelor cât şi relaţiilor unei vechi **tradiţii** — antichitatea începînd cu epoca alexandrină l-a considerat pe Empedocle ca pitagorician — doctrina pitagoriciană a lăsat urmele cele mai puţin adinei în concepţia filosofică generală asupra lumii elaborată de Empedocle. Dacă nu pierdem din vedere poziţiile fundamentale ale gîndirii lui Empedocle, poziţii materialiste, cel mai just a clasat, între anticii de seamă, doctrina empedocleeană Aristotel. Acesta, spre deosebire de Platon, care văzuse în Empedocle un heracliteian, a considerat filosofia generală a gînditorului din Agrigent ca făcînd parte din aceeaşi clasă de concepţii în care intră filosofia lui Anaxagora şi doctrina lui Democrit.

JMoi, în cele ce urmează, vom da atenţie deosebită teoriei empedocleiene a materiei, această teorie constituind ceea ce este mai esenţial şi mai caracteristic în gîndirea filosofică a lui Empedocle. Celelalte elemente ale doctrinei vor fi examinate mai sumar, iar unele dintre ele vor fi abia amintite în trecere.

Concepţia structurii corpusculare a materiei, elaborată de cei patru gînditori ale căror nume au fost menţionate în cursul prezentei lecţii — gînditori între care, cronologic, Empedocle este cel dintîi — apare, în laturile ei esenţiale, ca o teorie prin care filosoful din Agrigent a încercat să deschidă o perspectivă din care privesc procesele de neîncetată transformare şi mişcările ce au loc în lumea reală, să poată fi explicate şi înţelese — nu

negate, cum a făcut eleatismul — **fără** a aluneca totuși pe pozițiile extreme ale lui Heraclit, care, cum am văzut, nu recunoscuse existența a nimic permanent.

Pornind și rămânând pe pozițiile 'materialiste' ale milesienilor și ale lui Heraclit, Empedocle a elaborat deci o concepție în care el, de acord cu Heraclit, recunoaște faptul de experiență evidentă și general omenească că nu numai formele particulare de existență sînt în continuă prefăcere, ci și cosmosul luat în totalitatea lui este supus veșnicei transformări. În același timp însă, Empedocle, de acord cu Parmenide, susține că nu există devenire, naștere și pierire, în sensul absolut al cuvîntului, în ceea ce privește *unele* forme de existență. Și anume, există, după Empedocle, patru forme de existență *absolut neschimbătoare, adică neschimbătoare nici cantitativ, nici calitativ*. Numite de el plastic „rădăcini”, acestea sînt pămîntul, apa, aerul și focul. Fiecare dintre acestea are structură corpusculară, adică sînt constituite din nenumărate particule.

Aceste „patru rădăcini”, aceste patru materii primordiale, necreate, nepieritoare și imuabile, amestecîndu-se unele cu altele în proporții diverse, dau naștere tuturor formelor de existență și tuturor proceselor de transformare calitativă a lucrurilor. Toate diferențele calitative pe care ni le arată experiența senzorială Empedocle le explică prin amestecul în proporții infinit de diverse a acestor rădăcini calitativ diferite și absolut neschimbătoare. Toate fenomenele de schimbare calitativă, toate înșuririle lucrurilor sînt explicate în teoria empedocleiană prin procese de aglomerație și **separație**, de amestec în spațiu a unor substanțe — rădăcini ele însele absolut imuabile calitativ: „ . . . din tot ce există / Nici un lucru naștere n-are, nici capăt în moartea / Distrugătoare, ci numai amestec și diso-

ciere / De elemente ce-au fost reunite; însă la oameni / «Naștere» aceasta se cheamă" — spune, textul numerotat ca fragment 8⁴³. „Cînd elementele prime din speța umană, din plante / Păsări și fiare îmbinate, ajung la lumină, atuncea / «Naștere»-i zic acești muritori, iar cînd se dezbină, / -«Moarte» nefastă numesc greșit fenomenul acesta — glăsuiește mai departe fragmentul numărul 9 — Expri-marea nu e corectă. Cu toate acestea / Voi grăi și eu, precum obiectul o cere"⁴⁴. — „Bieții neghiobi, căci nu au cuget profund acei ce / Nădăjduiesc că se naște ceva ce n-a fost mai-nainte / Sau că moare ceva și pierе cu totul" — spune un alt fragment autentic (numărul II⁴⁵). „Căci din ce nu există nu poate ceva să se nască / Cu neputință-i la fel, ca ceea ce este să piară / în întregime fără ca nimeni să știe, ci dimpotrivă, Veșnic va fi un lucru pus într-un loc oarecare / Unde mereu cineva îl va pune" (fragmentul numărul 12⁴⁶).

Fie spus în trecere, aceste din urmă două frag-mente au omnicontrolabilă rezonanță parmenidiană, atît prin conținutul cît și prin forma lor stilistică.

În consecință, cuvintele de „naștere” și „pieire” a lucrurilor nu pot avea, conform doctrinei lui Empedocle, decît o semnificație improprie, căci ceea ce există în realitate nu este decît amestec și separație, sau schimb de amestec între „rădăcini”. Acestea fiind absolut permanente și cantitativ și calitativ, ele nu mai lasă loc altor ipoteze explica-tive a varietății și multiplicității lucrurilor decît celor care încearcă să *derive schimbările calitative* — diferențele calitative — *ale acestora din procesele de amestec și separație în spațiu* ale particulelor de materie ce constituie cele patru „rădăcini”.

« *Ibidem*, voi I, 2, p.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem* voi I. 2. n

Ibidem.

Constatăm, prin urmare, că există o deosebire notabilă, deosebire importantă, între concepția materialistă a filosofilor ionieni — milesieni și Heraclit — și concepția materialistă elaborată de Empedocle. Ionienii — începînd cu Thales și sfîrșind cu Heraclit, dar cu deosebire acesta — au recunoscut schimbarea *calitativă* a materiei primordiale în celelalte forme neprimordiale ale materiei, explicînd pe această bază deosebirile calitative ale lucrurilor. Empedocle nu admite că există transformări calitative ale materiilor primordiale. Deosebirile calitative pe care experiența universal omenească le constată el le-a explicat prin *amestec în proporții cantitative diferite* al unor materii primordiale, ele însele nesupuse nici unui fel de schimbare. Altfel spus, în doctrina empedocleiană, și prin ea materialismul elen antic face o deviere hotărîtă spre *materialismul mecanist*.

Cum se explică această abatere de la Heraclit?

Ea nu poate fi explicată ca fiind determinată de noi condiții materiale, sociale și politice de viață, condiții ce s-ar fi produs în cursul secolului care-i desparte pe Empedocle de Heraclit. Căci, în veacul al V-lea î.e.n., cînd a trăit și scris Empedocle, coloniile elene din Sicilia și din sudul Italiei se găseau într-o fază de evoluție economică, socială și politică asemănătoare celei în care se aflau cu un secol mai înainte cetățile-state grecești din Asia Mică, colonii în care trăiseră **milesienii** și Heraclit. Devierea despre care e vorba trebuie deci explicată ca fiind determinată de alte cauze. Și anume, ea se explică, mai întîi prin cauzele de ordin general arătate de Engels și amintite de noi în lecția de introducere la prezentul curs, unde am vorbit de „relația dialectică”; în al doilea rînd se adaugă aici ca factor explicativ faptul că observația naturii fiind în acele timpuri îndepărtate încă foarte rudimentară, ca atare, ea nu putea furniza argumente



suficient de tari în sprijinul dezvoltării mai departe a dialecticii materialiste ale cărei baze le pusesese Heraclit; în al treilea rând, s-a alăturat la aceste cauze determinante și o cauză proximă de ordin strict ideologic. Aceasta din urmă, acționând în direcția cauzelor amintite, ca determinante în rândul întâi și doi, a lăsat incontestabile și vizibile urme nu numai în teoria lui Empedocle asupra structurii materiei, ci și în doctrinele elaborate de ceilalți filosofi materialisti care au vorbit de structura corpusculară a materiei, adică în doctrina lui Anaxagora și a lui Democrit.

Această din urmă cauză a fost eleatismul în forma pe care el o primise de la Parmenide, și pe care Empedocle l-a combătut parțial. Reiese din analizele și textele reproduse mai sus că Empedocle și-a însușit definiția pe care eleatul Parmenide o dăduse conceptului de „existență”, de „realitate”, de „ceea ce *este*”. Căci, cum tocmai am văzut, și conform doctrinei empedocleiene există cu adevărat numai ceea ce este absolut permanent calitativ și cantitativ. *În această privință*, deosebirea care-l desparte pe Empedocle de Parmenide este că ceea ce acesta susținuse despre realitate — despre „ceea ce este” — luată în totalitatea ei, Empedocle aplică la particulele de materie numite „rădăcini”. Asemenea sferei imuabile și eterne a lui Parmenide, „rădăcinile” lui Empedocle sînt și ele substanțe imuabile, veșnice, absolut permanente calitativ și cantitativ, absolut neschimbate și de neschimbat...!

Pentru a evita repetiții inutile în această ordine de idei, facem de pe acum observația de reținut că aceleași însușiri constitutive caracterizează și „rădăcinile” lui Anaxagora, numite de el părțile omogene ■ — „homeomerii”, cît și *atomii* lui Leucip și Democrit.

Urme de influență parmenidiană arată de asemenea și un alt aspect al doctrinei lui Empedocle despre natura materiei, aspect care marchează o coborîre în comparație cu milesienii și cu Heraclit. Iată anume despre ce este vorba. În capitolul întâi al cursului nostru de istorie a filosofiei antice am arătat că în formă implicită deja Thales, iar Anaximandru în formă explicită — ca să nu mai vorbim de Heraclit — înlăturaseră problema originii ultimei a mișcării — problemă neștiințifică —, pornind în cercetările lor de la faptul evident de constatare că materia veșnică este în mișcare veșnică. Or, materialistul Empedocle ridică din nou această problemă a originii ultimei a mișcării. E adevărat că el o rezolvă, cum vom vedea, rămânînd tot pe plan de gîndire materialist, dar semnificativ e faptul că, totuși, Empedocle repune în cercetare o problemă înlăturată principial de spiritul științific care anima materialismul naiv al filosofilor ionieni.

Se pune deci întrebarea de ce această coborîre la discutarea unei probleme depășite de predecesorii lui materialişti, ca fiind o pseudoproblemă. Răspunsul ni-l dă tot faptul că Empedocle materialistul, mergînd pînă la un punct pe urmele idealistului Parmenide, a conceput fondul real al existenței, sub aspectul „rădăcinilor”, ca absolut imuabil, absolut neschimbător.

Partea teoriei empedocleiene a materiei examinată de noi pînă acum explică numai un aspect al fenomenelor. Anume că lucrurile sînt sau vor fi așa ori așa, dacă materiile primordiale, „rădăcinile”, care le compun, se amestecă sau se separă în cutare ori în cutare proporție. Da, dar cum se face că acestea în general se amestecă și se separă, din moment ce ele au fost concepute ca absolut imuabile? Sau, în alți termeni, pornind de pe astfel de poziție, i s-a pus gîndirii empedocleiene problema cum se face că aceste „rădăcini” nesupuse schim-

bării produc totuși schimbare, mișcare, amestecându-se între ele? Pentru a răspunde la această întrebare, filosoful din Agrigent a recurs la intervenția altor două „rădăcini”, acestea dotate cu forță transformatoare și numite: „prietenia” („dragostea”) și „ura”. Dar, în ultimă analiză, în concepția empedocleiană prietenia și ura sînt și ele tot forme ale materiei, tot „rădăcini” materiale: textele ne arată că ele au întindere, duritate etc.

De fapt, lumea, materia, realitatea, așa cum o concepe Empedocle, are forma unei sfere. Dar această sferă *nu e omogenă* și continuă, ca aceea a lui Parmenide, *ci ea e o masă compusă* din amestecul „rădăcinilor”. Această constituție, această structură interioară a sferei face posibilă schimbarea, dar *numai posibilă*. Pentru ca aceasta să devină realitate, e nevoie de cauze care să separe și să amestece în proporții variate „rădăcinile” imuabile. Aceste cauze, dat fiind felul cum a conceput Empedocle „rădăcinile”, nu puteau fi decît exterioare acestora, nu implicate în ele, cum fusese cazul cu materiile primordiale ale milesienilor și cu aceea a lui Heraclit, materii care erau dotate cu automișcare. Cauzele care produc mișcarea și schimbarea în lume, care produc amestecul și separația, în proporții diverse, a „rădăcinilor” vor interveni, conform doctrinei empedocleiene, din afara celor patru „rădăcini”. „Prietenia” va produce amestecul acestora, iar „ura” separația lor. Consecvent spiritului general al filosofiei sale, gînditorul materialist din Agrigent a dedus și aici cele două momente ale oricărei deveniri din două materii originare, dotate cu funcții specifice, întocmai cum și „rădăcinile” pămînt, apă, aer și foc fuseseră dotate cu calități originare și absolut imuabile.

Nu poate fi deci vorba la Empedocle de o alunecare în mistica idealistă, care ar căuta originea ultimă a mișcării în existența unor entități de or-

din ideal, spiritual. De aceea, de acord cu Theophrast, discipol al lui Aristotel, susținem și noi că Empedocle a afirmat, în fond, existența a șase „rădăcini” materiale, veșnice și absolut imuabile.

Prietenia tinde să constituie o unitate din multiplu; ura rupe unitatea și dă naștere multiplului (fr. 17). Aceste două „rădăcini” sînt în luptă veșnică. Ele își afirmă în chip alternativ preponderența una asupra alteia. A fost însă, se pare, un moment cînd „prietenia” era singura stăpîină, și anume în starea inițială a universului, stare de unitate absolută: „în vremea în care nici membrele iuți ale Soarelui nu se / Deosebeau, nici forța Pămîntului neordonată / Marea de-asemeni; astfel supusă unei ferme constrîngerii, / Sfera rotundă rămas-a în solitara-i (viață) / Atotputernică forță”⁴⁷ „Nu-i răzvrătire nici vrajă necuviincioasă nu este / în mădulele sale . . .”⁴⁸.

Acestei stări de imobilitate i-a pus capăt ura, care a scos din toropeala lor membrele *sphairos-ului*. Încetul cu încetul, ea a silit prietenia să se retragă, dar, după un răstimp oarecare, aceasta a reluat ofensiva și procesul invers s-a produs. Fiecare din aceste procese este în mod egal generator și distrugător de forme de existență. De aceea Empedocle vorbește (fr. 17) de o dublă naștere și o dublă pierire a lucrurilor, cuvinte al căror sens ne amintește „drumul în jos” și „drumul în sus”, despre care vorbea Heraclit din Efes. Existau deci, conform doctrinei empedocleiene, două mați direcții — inverse și alternante ■ — de mișcare prin care se produc veșnicele transformări ce au loc în univers; una din aceste direcții merge de la amestec spre dispersiune, cealaltă ia calea opusă.

Deși rod al imaginației, naiva icoană cosmogonică trasată de Empedocle prezintă, asemenea cos-

⁴⁷ *Ibidem*, voi. I, 2, p. 484.

⁴⁸ *Ibidem*.

mogoniei marelui Anaximandru, marea calitate de a fi fost o încercare de a explica formarea universului prin acțiunea unor factori de natură materială, de a nu face să intervină nici un fel de finalitate antropomorfă, de a repudia orice formă de creaționism și de a exclude intervenția oricărei entități de natură idealist-mistică.

(Într-o formă laconică, Empedocle a indicat că există și o „lege” generală conform căreia rădăcinile „prietene” și „ură” unesc și separă, în proporții infinite de variate, cele patru „rădăcini” ale tuturor lucrurilor. Această „lege” constituie ceea ce am putea numi o „lege a asemănării”, pe baza căreia ceea ce se aseamănă se unește. Și dacă, cum reiese din textul ce îl dăm mai jos, formularea generală a Jegii este destul de vagă, aplicarea ei în diverse sectoare ale realității Empedocle a făcut-o în formă destul de lămurită, și a făcut-o frecvent. Iată fragmentul autentic în care filosoful materialist din Agrigent formulează în termeni generali legea asemănării: „înte'egîndu-se, toate rămîn de-a lor părți strîns unite, / Soarele strălucitor și pămîntul și cerul și marea / Cîte-apoi de la natură sînt date să rătăcească / în nemuritoarele forme; după cum iarăși și ceîe / Ce potrivite-s să se unească: ajungînd deopotrivă / Ele s-atrag reciproc prin lubire-Afrodita: / Ceîe ce-n dușmănie la mare distanță se află / Cînd este vorba de nașteri, de vreun amestec de forme / Clar conturate, nepotrivite fiind să se îmbine, / Răuvoitoare se arată, căci Neikos așa le îndeamnă / El, ce se pare că este cumva a lor născătoare”⁴⁹.

Cum se produce amestecul a ceea ce aseamănă cu ceea ce se aseamănă? Emanății de particule mici

Ibidem, voi. I, 2, p. 482.

de materie au loc perpetuu în univers. Aceste particule pătrund în porii invizibili ai diverselor corpuri. Corpurile ai căror pori au măsură comună cu emanațiile altor corpuri sînt corpuri ce se aseamănă. Fără această potrivire corpurile nu se atrag și nu se amestecă. Emanațiile mai fine ale unui corp mai fin vor străbate fără urmă prin porii largi ai unui corp mai puțin fin. Viceversa, emanațiile acestuia nu vor putea pătrunde prin porii celui dintîi. Deci, în aceste două cazuri nu vom putea avea amestec.

• Empedocle a încercat să aplice în diverse domenii de cercetare această „lege” a atracției corpurilor asemănătoare. Astfel, el i-a atribuit o acțiune largă în biologie și în teoria cunoașterii elaborată de el. Acesta e motivul care ne-a îndemnat să acordăm expunerii acestei legi a asemănării un mic loc în cadrul mai larg consacrat analizei teoriei generale a materiei elaborată de filosoful sicilian.

Empedocle din Agrigent s-a dovedit materialist consecvent și în domenii în care complexitatea problemelor și vechile prejudecăți și superstiții atavice ale speței umane l-ar fi putut împinge cu mare ușurință pe poziții de gîndire idealistă, ademenindu-l să caute soluții mistice — și facile, în consecință — la problemele pe care le-a ridicat. Aceste domenii în care Empedocle a pus materialist anume probleme și le-a propus soluții materialiste au fost cel al biologiei și cel al psihologiei, respectiv al gnoseologiei. Evident ■—• aproape nu mai e nevoie să o spunem —, în condițiile istorice date, în stadiul rudimentar în care puteau să se afle cercetarea faptelor aparținătoare sus-amintitelor domenii, Empedocle a pus complexe probleme în chip naiv, și le-a dat soluții naive. Dar, privite lu-

crurii dialectic, în perspectivă istorică, ceea ce importă este spiritul în care au fost puse și dezlegate problemele de către filosoful nostru. Or, acest spirit se dovedește a fi științific, adică materialist.

Astfel, Empedocle, punându-și marea problemă a originii vieții organice pe pământ, o rezolvă cu ajutorul legii asemănării, legii atracției celor ce se aseamănă. Focul din interiorul Pământului, căutînd să se unească cu cel de deasupra Pământului, cu cel din Soare, din nori, de pe Pământ etc, ridică pe suprafața Pământului un fel de moșiroaie compuse din pământ, și apă, și în care și din care se vor produce animale, oameni..

Creșterea plantelor este explicată tot pe baza legii asemănării; elementul cald, focul, din plante, atras de elementul cald din atmosferă, întinde planta în sus; elementul rece, pămîntos al plantei, atras de pământ, împinge rădăcinile în jos.

Apariția diverselor specii de animale Empedocle o explică tot atît de pueril ca și apariția vieții organice sau creșterea plantelor acum descrisă. Tot atît de pueril, dar de pe aceleași poziții de gîndire, adică de pe pozițiile unei gîndiri care, deși de o naivitate impresionantă, respingînd orice apel la creaționism, la finalitate, la mistică. La început au apărut pe Pământ părți de trup separate. Capete fără gît și corp, brațe fără umere, etc. rătăceau izolate. Dragostea, în a doua etapă, le-a unit la întîmplare. Unirea la întîmplare a dat naștere și la monștrii, incapabili să supraviețuiască. În etapa a treia, aceștia au dispărut, precum și membrele care nu au putut să se unească, neconservîndu-se decît combinațiile ce se dovediseră adaptate la condițiile reale de existență. În a patra perioadă, ființele care s-au dovedit viabile au început să se înmulțească pe cale sexuală.

Cum vedem, această zoogonie fantastică a lui Empedocle anticipează cu milenii, deși în formă naivă

și rudimentară, marea idee științifică modernă a selecției naturale și ideea că ceea ce este superior iese din ceea ce este inferior.

■ Tot pe baza legii atracției celor ce se aseamănă, Empedocle a încercat să explice de ce diversele specii de animale își aleg cutare mediu de viață și (duc cutare fel de viață; cele ale căror corp conține în preponderență apă, sînt atrase de apă, etc. etc. Și tot aplicînd acum amintita lege a căutat Empedocle să explice și instinctul sexual. Dat fiind faptul că corpul copilului s-a format din părți provenite de la tată cît și de la mamă, instinctul sexual se explică prin atracția pe care aceste părți de origine diferită o exercită asupra părților corespundente din corpul de sex contrar.

În ce privește domeniul psihologiei, ne oprim la teoria prin care Empedocle a încercat să explice natura senzației și procesul de cunoaștere. Și aici filosoful din Agrigent rămîne, consecvent, tot pe poziții materialiste de gîndire, explicînd naiv dar materialist raportul dintre aceasta și realitate. Și aici explicația este dată tot pe temeiul aplicației legii asemănării. Senzația, percepția, gîndirea sînt fenomene materiale. Percepția provine din întîinirea unui element care este în noi ca un element identic, care e în afară de noi. Percepția se produce ori de cîte ori porii simțurilor noastre nu sînt nici prea mari nici prea mici pentru emanațiile pe care le trimit diversele forme de existență. Căci în cazul întîi porii lasă să treacă emanațiile fără a le opri în interiorul organului senzorial; iar în cazul al doilea, porii opresc penetrația emanațiilor în interiorul organului. Și cum fiecare din organele noastre senzoriale are pori de dimensiuni ce îi sînt

propriu, fiecare dintre simțuri nu poate percepe ceea ce percepe celelalte.

Prin urmare, conform concepției materialistului Empedocle, senzația, percepția, ca de altfel și gândirea care derivă din ele, sînt fenomene materiale de *contact* între două forme de existență asemănătoare. Pentru a avea senzație și cunoaștere, particulele distincte desprinse de pe corpuri trebuie să se atingă cu particule identice desprinse din organele noastre senzoriale, fie că cele dinții pătrund în porii acestora, fie că și organul senzorial emite emanații. Acest din urmă caz se produce la *văz*. În consecință, tot ce cunoaștem, cunoaștem prin ceea ce este asemănător, mai exact *identic* în noi cu ceea ce este în afara noastră, și deci cunoașterea este reală, corespunde realității care există în afară de noi și fără de noi. Unele fragmente empedocleiene, ca și informații provenite de la alți autori, de la Theophrast cu deosebire, ne arată că Empedocle cerea ca datele furnizate de percepții să fie întregite și controlate de rațiune.

În concluzie la această din urmă parte referitoare la psihologia și gnoseologia lui Empedocle, să reținem faptul important că materialistul sicilian, rămînînd ferm pe pozițiile de plecare ale gândirii sale și în acest sector al cercetărilor lui, a încercat să explice fenomenele psihice cu ajutorul elementelor și legilor de mișcare ale materiei.

Și acum, înainte de a încheia, cîteva cuvinte despre concepțiile lui Empedocle în materie de cosmologie și astronomie. Cîteva cuvinte numai, deoarece, comparate cu cele ale înaintașilor săi, concepțiile empedocleiene în aceste domenii nu aduc aproape nimic nou, nici ca doctrină generală, nici ca idei de amănunt. Din *sphairos* s-a separat mai întîi aerul, care îl

învelește jur-împrejur; apoi focul, care și-a găsit loc la înălțimea cea mai mare; apoi pământul, din care a ieșit marea, ca un fel de transpirație a acestuia, în una din cele două emisfere cerești, focul este preponderent; în a doua, preponderent este aerul. Sfera cerească se învîrte în jurul Pământului, care se găsește în centrul ei, și îl face să treacă succesiv prin emisfera de lumină — ziua — și prin cea întunecată — noaptea. Soarele, ca o oglindă, colectează și reflectă lumina emisferei luminoase. Luna, ca la pitagoricieni, este corp lipsit de lumină proprie, primindu-și-o de la Soare. Eclipsele soare Empedocle le-a explicat prin interpunerea junii între Soare și Pământ (fragmentul nr. 42)⁵⁰. Înstatăm deci că, și în aceste domenii, filosoful siliian a rămas pe poziții materialiste — științifice e gîndire — nerecurgînd la nici un fel de explicație antropomorfă, mistică sau idealistă.

În lunga noastră expunere și analiză a doctrinei lui Empedocle nu ne-am oprit decît la acele concepții ale filosofului care au o semnificație principială, țin de înseși bazele doctrinei, și în consecință, constituie trăsături caracteristice ale ei. Am trecut sub tăcere numeroase idei empedocleiene care, fiind mai degrabă produse ale imaginației sale poetice decît rod al cercetării sale filosofice, sînt mai mult excrescențe parazitare pe fondul principial al doctrinei; sînt deci fără semnificație adîncă. Căci alunecările metafizice și inconsecvențele poetului Empedocle nu alterează articulațiile fundamentale și caracteristice ale învățăturii filosofului Empedocle, învățătură care reprezintă o concepție materialistă unitară și destul de sistematic elaborată. Ca atare,

⁵⁰ *Ibidem*, voi. I, 2, p. 48<1.

doctrina materialistă a gânditorului din Agrigent reprezintă, în condițiile de dezvoltare istorică date, întâia replică tare pe care pătura progresită a clasei stăpînitorilor de sclavi a opus-o idealismului retrograd al păturii aristocrației funciare, idealism care își găsisese expresia în mistica pitagoriciană a numerelor și în logica eleată a imobilității. Aici trebuie căutată marea însemnătate istorică a doctrinei empedocleiene în dezvoltarea gândirii filosofice și științifice grecești.

Acesta este unul din motivele care ne-au îndemnat să tratăm atît de pe larg filosofia lui Empedocle, și în special teoria empedocleiană a structurii corpusculare a materiei. Al doilea motiv care explică îndelungata noastră zăbavă la Empedocle este următorul. Unele aspecte esențiale ale concepției filosofului din Agrigent despre materie, despre „ceea ce este” cu adevărat, le vom găsi, deși sub o formă sensibil diferită, și la ceilalți gânditori materialista care au formulat teorii despre structura corpusculară a materiei. Astfel că, parte din analizele și considerațiile critice cuprinse în prezentul subcapitol asupra lui Empedocle au valoare și pot fi aplicate și privitor la concepția lui Anaxagora, ca și la aceea a lui *Leucip-Democrit* despre materie, adică despre „ceea ce este” cu adevărat. De aceea nu vom mai relua aceste analize, în subcapitolele referitoare la acești gânditori, decît în sensul că aici nu vom mai intra în amănunte cînd va fi vorba să reținem anume particularități esențiale ale doctrinelor respective. Căci, asemenea lui Empedocle, și acești filosofi materialişti resping concepția unei deveniri calitative a materiei primordiale, de structură corpusculară: întocmai ca „rădăcinile” lui Empedocle, „homeomeriile” lui Anaxagora și „atomii” lui Leu-

cip-Democrit sînt absolut imuabili, absolut netransformabili calitativ. Aceste particule de materie, fie că poartă numele de „rădăcini” ori de „homeomerii”, sau de „atomi”, constituind fondul adevărat al realităţii, filosofii acum amintiţi admit, de acord cu Empedocle, că ceea ce este *real*  n sensul plin al cuv ntului este *absolut neschimbător*. Deci, spre deosebire de materialistii ionieni, Anaxagora  i Decent au susţinut, de acord cu Empedocle, că nu există dec t „transformări”  i nu *devenire*  n  telesul propriu al termenului, adică nu există dc- t *schimbări de formă* ale materiei, determinate de combina iile diferite, infinit de variate ca proporție, le unui număr limitat (Empedocle, Democrit) sau n finit (Anaxagora) de materii primordiale, ele însele *calitativ absolut netransformabile*. Iată de ce, în subcapitolele ce urmează vom c u-să scoatem în eviden   mai cu insisten   ceea ce  i separă pe Anaxagora  i pe Democrit de Empedocle, dec t ceea ce au comun cu acesta. Pozi iile comune de g ndire ale celor trei elaboratori ai teoriei structurii corpusculare a materiei au fost în ceea ce ele au esen ial, analizate în subcapitolul pe care tocmai îl încheiem acum.

Anaxagora. Născut pe la anul 500  .e.n.  n Clazomene, ora -colonie elenă situată în Asia Mică, Anaxagora a fost contemporan mai b tr n al lui Empedocle. Pe la 460  .e.n., an în care s-a născut Democrit, Anaxagora, în v rst  de 40 de ani, vine  i se așază în Atena. Aici, timp de treizeci de ani, Anaxagora a desfășurat o intensă activitate politică alături de Pericle,  eful partidului democrat  i  apul statului atenian,  i tot aici  i-a dezvoltat el  i  i-a r sp ndit concepția sa materialistă despre lume, devenind primul ideolog al păturii progresiste-3 ateniene, p tuz^  formată din negustori, armatori  i proprietari de ateliere me  esug re ti. Urmărit de

i



ura partidului aristocrației reacționare, Anaxagora fu acuzat de impietate și condamnat la moarte, pentru că învăța că Soarele este o masă incandescentă și Luna este făcută din pământ. Scapă de execuție se pare numai grație faptului că prietenul și discipolul său Pericle îi ușurează evadarea din închisoare. Anaxagora se stabilește apoi la Lampsacos, în patria sa ionică, unde, conform unor informații numeroase, înființează o școală. Moare la vârsta de 72 de ani, și, dacă e adevărat ce relatează Alcimadas, elevul sofistului Gorgias, cetățenii Lampsacosului cinstiră mult timp aniversarea morții lui Anaxagora, proclamînd-o zi de repaus.

Doctrina filosofică a lui Anaxagora, alături de concepțiile unora dintre sofști, reflectă pe plan ideologic aspirațiile și interesele păturii progresiste, „democratice” a clasei stăpînitorilor de sclavi din Atena secolului al V-lea î.e.n. într-adevăr, condițiile sociale, economice și politice în statul atenic erau în veacul al V-lea î.e.n., după victoriile repurtate asupra perșilor, asemănătoare cu cele pe care le-am analizat și cunoscut cînd a fost vorba de condițiile materiale de viață ale coloniilor elene din Asia Mică în veacul al VI-lea î.e.n., și asemănătoare cu cele în care se găseau în secolul al V-lea î.e.n. coloniile grecești din sudul Italiei și din Sicilia.

După primul război cu perșii, cîștigat de Atena singură (Maraton, 490 î.e.n.), după al doilea război, pierdut pe uscat de comandantul spartan, dar cîștigat de Atena pe mare (480 î.e.n.), cîștigat anul următor și pe uscat, de armatele ateniene și spartane unite, prestigiul politic al Atenei — care a avut partea leului în salvarea libertății Greciei întregi — a crescut enorm și pe bună dreptate. Stă-

până pe o flotă puternică care nu era numai un puternic instrument de comerț, ci se dovedise a fi fost și principala armă în repurtarea victoriei asupra perșilor, Atena creează Liga de la Delos, consolidându-și dominația politică și economică asupra a numeroase cetăți-s,tate grecești (cea 200). După mai multe lupte și victorii navale contra perșilor, Atena a reușit să își asigure pe seama ei comerțul în Marea Egee și a sfârșit prin a transforma Liga de la Delos într-un „imperiu” maritim atenian. Astfel, vechii aliați coborîră de la rangul de egali la situația de supuși exploatați.

Toate acestea creează Atenei condiții prielnice pentru o dezvoltare economică rapidă și fără precedent în lumea greacă.

Dar înainte de a împinge mai departe considerațiile noastre și în legătură cu dezvoltarea aceasta economică, este util să repetăm observația pe care o făceam cînd am vorbit de propășirea economică a coloniilor grecești din Asia Mică. Anume: nici aici, în Atena sclavagistă a veacului al V-lea î.e.n., nu poate fi vorba de o prosperitate economică care s-ar fi răsfrînt asupra întregii societăți ce forma colectivitatea ateniană. Căci și aici procesul de dezvoltare se îndeplinește în favoarea exclusivă a unei pături sociale exploatoare a muncii sclavilor. Depart de a ridica nivelul de viață materială și morală al acestora, intensificarea producției a mărit și mai mult gradul în care ei erau exploatați. Asemenea procesului de transformare economică, socială și politică ce avea loc în veacul al V-lea î.e.n. în numeroase din coloniile elene din Grecia Mare, și în Atena acelu veac, pe primul plan al evoluției istorice apare pătura progresistă a clasei stăpînitorilor de sclavi, interesată în cunoașterea naturii și în mărirea producției, ca și în propășirea culturii în general. Pătură formată și aici, ca și acolo ■— și ca și în Ionia — din negustori, ar-

matori, proprietari de ateliere meșteșugărești. Dezvoltarea importului, posibilă prin mărirea producției atelierelor meșteșugărești ateniene, exploatarea apoi de către Atena a cetăților elene supuse în Liga de la Delos întăresc enorm această pătură socială și îi opun interesele capitale contra intereselor vechii aristocrații agrare, retrogradă și interesată ca rînduielele ce îi asigurau privilegiile de clasă **dominantă** să rămână neschimbate.

Toate aceste prefaceri au ascuțit antagonismele de tot felul între aceste două pături ale clasei dominante, și au avut urmări adinei asupra raportului de forțe sociale: aristocrația agrară fu împinsă pe al doilea plan de noua pătură socială în ascensiune. Pierzîndu-și puterea și însemnătatea economică, pătura agrară și-a pierdut, în mod firesc, și însemnătatea politică. De altfel, puterea și însemnătatea păturii de negustori, armatori și proprietari de ateliere meșteșugărești se afirmară în războaiele contra perșilor și pe teren militar. Căci, cum remarcam adineaori, victoriile hotărîtoare asupra perșilor au fost repurtate pe apă, nu pe uscat, și nu cu armate de infanteriști de proveniență rurală, ci cu flota negustorilor și meseriașilor de la orașe. Fapt care a întărit și el conștiința forței, conștiința importanței în stat a păturii sociale în plină dezvoltare. Drept consecință și în urma unor îndirjite lupte contra **aristocrației** funciare, noua pătură progresistă reuși, în cursul secolului al V-lea î.e.n., să transforme constituția statului atenian într-o constituție care avea în vedere apărarea intereselor ei de pătură socială opusă celei agrare.

Aceste mari prefaceri economice, sociale și politice și-au găsit, cum era firesc, expresia lor adecvată în artă și în filosofie, folosite de către noua pătură socială progresistă ca armă de luptă ideologică împotriva concepțiilor mistice-retrograde cuprinse în religia, teologia și cosmogoniile populare,

ca și în pitagorism, care tocmai începuse să câștige teren în cercurile aristocrației funciare ateniene. Teatrul lui Euripide, cu critica lui îndreptată contra vechilor instituții reacționare și contra misticismului vechilor concepții, opus tragediilor lui Eschil care le apăra, exprima aspirațiile și ideile noilor pături sociale progresiste și în plină ascensiune, în filosofie, gândirea materialistă a lui Anaxagora a fost aceea care, alături și paralel cu concepțiile unora dintre sofști, a dat expresie pe plan ideologic concepțiilor și aspirațiilor păturii sociale ateniene compusă din negustori, armatori și proprietari de ateliere meșteșugărești, pătură socială care nu își putea câștiga în cetate și supremația politică — pe cea economică o avea deja — decât ducând o luptă dîră contra privilegiilor politice ale nobilimii funciare. Or, aceste privilegii nobilimea apăra și ideologic, de pe pozițiile de gândire ale vechilor concepții mistice despre lume și de pe pozițiile mistice ale pitagorismului. Purtătorii de cuvînt ai noii pături sociale se vedeau deci nevoiți să atace și să slăbească aceste poziții de gândire ale adversarului, iar lupta aceasta nu putea fi dusă cu succes decât de pe poziții filosofice materialiste. Doctrina filosofică elaborată de ionianul Anaxagora s-a așezat pe astfel de poziții de gândire, și, ca atare, ea se îmbia păturilor sociale ateniene progresiste ca armă de luptă contra pozițiilor ideologice ale trecutului.

■Fragmentele ce ne-au parvenit din opera lui Anaxagora nu sînt prea numeroase, dar sînt semnificative prin conținutul lor. Și ele permit istoricului să reconstituie, în liniile ei esențiale, concepția pe care clazomenianul și-a făcut-o despre structura materiei. Opera sa, care a fost o „Fizică”, a fost

publicată de el după 467 î.e.n., căci autorul vorbește în ea despre căderea unui meteorit, cădere a cărei dată se cunoaște exact. Cartea lui Anaxagora este cea dintâi operă antică grecească prevăzută cu figuri în text. Ea a circulat, se pare, în exemplare numeroase în Atena, dacă este adevărată informația ce ne-o dă Platon în *Apologia lui Socrate*, unde ne spune că opera lui Anaxagora putea fi cumpărată cu o drahmă.

Deși mai bătrîn decît Empedoele, ca autor de doctrină filosofică, Anaxagora este posterior agrigentanului. O știm aceasta de la Aristotel, și o putem constata și prin anumite concoi'danțe de conținut și chiar de formă cu texte empedocleiene pe care le arată opera lui Anaxagora.

Spre deosebire de materialistii ionieni care au explicat, cum am văzut, procesele de transformare a materiei ca procese de transformare calitativă a unei materii primordiale, Anaxagora, asemenea contemporanului său Empedoele, explică prefacerile calitative ale materiei prin procese de *amestec* în proporții variate ale unor substanțe, ele însele absolut neschimbătoare. Ca și Empedoele, Anaxagora reduce devenirea la procese de variație de *poziție* în spațiu a unor corpuscule calitativ netransformabile, veșnic aceleași. Deosebirea ce îi desparte pe cei doi gânditori materialisti constă în faptul că în timp ce pentru Empedoele numărul elementelor calitativ deosebite era de patru, respectiv de șase, după concepția lui Anaxagora numărul acestora este infinit de mare. El este atît de mare, cît de nesfîrșit de mare e numărul calităților sensibile ale obiectelor, calități pe care le constatăm în natură cu ajutorul percepției noastre. Prin urmare, toate calitățile lucrurilor constatate deja, sau care **vor** mai fi constatate în viitor, există, pentru Anaxagora, din eternitate, și vor exista veșnic ca atare. Susținînd această concepție, clazomenianul

ne arată cât de consecvent și de în sens absolut a înțeles el să afirme axioma că *nimic nu pierie și nimic nu se naște*: „A se naște și a pieri nu au fost corect înțelese de către greci; căci nici un lucru nu se naște și nici nu pierie, ci se reunește și se desparte din lucrurile existente, și astfel ar fi bine ca în loc de a «se naște», ei să spună «a se reuni» și în loc de «a pieri», să spună «a se despărți»" (fragmentul 17) — scrie Anaxagora într-un fragment care aduce foarte aproape cu un fragment (numărul 9)⁵¹ al lui Empedocle citat de noi într-o lecție precedentă.

Și, acum, dat faptul că în subcapitolul despre Empedocle am insistat suficient asupra a ceea ce are comun cu Anaxagora și am spus că în momentul când vom analiza doctrina lui Anaxagora ne vom opri cu deosebire la ceea ce îl separă pe acesta de agrigentin, să scoatem în evidență și un alt punct al doctrinei prin care concepțiile despre structura materiei elaborate de către cei doi gânditori se deosebesc una de alta. Empedocle susține că diviziunea materiei duce la cele patru, respectiv șase „rădăcini”, ca la ultimele elemente calitativ diferențiate din care e compusă materia. Conform doctrinei lui Anaxagora, oricât de departe am împinge diviziunea lucrurilor, nu putem ajunge niciodată la elemente izolate, pure, la „semințe ale lucrurilor”, cum le numește el. Sau, în alți termeni, deși Anaxagora a susținut că materia e divizibilă la infinit, el a afirmat că oricât de departe am duce disocierea ei, nu putem ajunge niciodată la ceva ce să nu fie „amestec”. Adică, după doctrina materialistului din Clazomene, și cea mai mică parcelă de materie din care se compune un lucru are aceeași natură cu întreaga cantitate de materie din care e constituit respectivul lucru: „Căci ceea ce există nu

⁵¹ *Ibidem*, voi. I, 2, p. 599.

poate să înceteze de a mai fi" (fragmentul 3). Cu alte cuvinte, oricât am diviza, mai putem diviza, pentru că ceea ce există, să zicem, la **scara** de mărime numărul 1, trebuie să existe și la **scara** de mărime numărul 2, și așa la nesfârșit. la termeni concreți, o bucată de os divizată la infinit dă tot parcele de os, „amestecul” rămîne tot „amestec”. Astfel încît particulele omogene ale lui Anaxagora sînt adevărate ansambluri de infinit de multe feluri de „semințe” din *toate* lucrurile. Concepția aceasta este exprimată în fragmentele 4 și 10 prin cuvintele „... înainte ca acestea (lucrurile) să se separe... toate se află în toate...” (fragmentul 4)⁵³, iar în fragmentul 12: „Celelalte lucruri toate au parte la toate”⁵⁴.

Astfel, conform doctrinei anaxagoriene a materiei, apa, aerul, focul și pămîntul, marile mase materiale pe care Empedocle le considera ca elemente „rădăcini”, trebuie privite ca vaste colecții de tot felul de „semințe”.

Dar, dacă orice lucru, fie el cît de mic sau infinit de mare, conține în el porțiuni din toate lucrurile, prin ce se deosebesc totuși lucrurile unele de altele? Prin preponderența în amestec a uneia sau a unora dintre „semințe” (cf. sfîrșitul fragmentului 12). Prin această preponderență, celelalte devin imperceptibile: Anaxagora „a modificat cel dintîi păreriile despre principiile (lucrurilor) — ne spune Simplicius — și a completat cauza care Jipsea, stabilind că <principiile> corporale sînt infinite, căci toate homoiomeriile, precum apa, focul sau aerul sînt nenăscute și nepieritoare; numai aparent ele se alcătuiesc și pier prin compunere și descompunere, din toate existînd în toate și fiecare

⁵² *Ibidem*, voi. I, 2, p. 594.

& *Ibidem*, voi. I, 2, p. 595.

⁵⁴ *Ibidem*, voi. I, 2, p. 597.

fiind determinat de ceea ce predomină în el. Aurul ni se înfățișează drept acel (corp) în care se găsesc mai mult conținut de aur, deși cuprinde (particule) din toate celelalte elemente³⁵.

Este evident că Anaxagora a ajuns să afirme existența unui număr infinit de elemente prin ipostazierea calităților, a tuturor calităților sensibile ale lucrurilor. În această privință, concepția sa se dovedește a fi inferioară concepțiilor premergătorilor săi materialişti. Constatăm apoi că, întocmai ca și contemporanul său Empedocle, clazomenianul a confundat conservarea materiei luată în general, luată în totalitate, cu conservarea aspectelor calitative ale materiei. Vedem în această confuzie o influență, fie directă, fie indirectă, a eleatismului. Cea indirectă s-a putut exercita prin Empedocle, a cărui operă a fost, cum am arătat mai sus, cunoscută de către clazomenian.

Tot o urmă eleată — directă sau indirectă — "vedem și în faptul că Anaxagora, asemenea lui Empedocle și spre deosebire de milesieni și de Heraclit, a conceput materia ca inertă. Această concepție eronată, concepție care, cum am arătat în repetate rânduri în cadrele prezentului curs, reprezintă o întoarcere la poziții de gândire prethalesiene, l-a făcut să-și pună problema originii ultime a mișcării. Mergând pînă la un punct alături de Empedocle — și împreună cu acesta și pe urmele lui Parmenide —, Anaxagora a conceput fondul real al existenței, sub aspectul „semințelor”, ca absolut imutabil, ca absolut neschimbător. Pornind de pe astfel de poziții, i s-a pus gândirii clazomenianului problema cum se face că aceste „semințe”, nesupuse schimbării, produc totuși schimbare, mișcare, amestecîndu-se între ele?

³⁵ *Ibidem*, voi. I, 2, p. 568.

Pentru a putea răspunde la această întrebare, Anaxagora a recurs la intervenția unui alt element, acesta dotat de forță motrice și transformatoare, pe care l-a numit „*nous*”. Sensul propriu al acestui cuvânt este „spirit”, „inteligentă” și el joacă în doctrina anaxogoreiană rolul pe care l-au jucat „prietenia” și „ura” în cea empedocleiană. Dar, asemenea acestora, și „*nous*”-ul la Anaxagora este tot de natură materială; este și *nous* tot o formă a materiei.

Că filosoful din Clazomene a conceput *nous*-ul ca materie reiese limpede din textele autentice care ne-au parvenit de la el. În aceste texte Anaxagora ne spune — fragmentul 12 —⁵⁶ că „*nous*” ocupă un spațiu pentru că el are părți mai mari și mai mici; ne spune că *nous* e „lipsit de amestec”. Or, „lipsit de amestec” nu se poate spune decât despre ceva ce este material. Același fragment vorbește, în sfârșit, de *nous* ca de ceva „subtil”, astfel încât el poate pătrunde pretutindeni. Iarăși însușire care nu poate fi atribuită decât unei forme de existență de natură materială. Iar când Anaxagora enunță că *nous* are putere asupra tuturor lucrurilor, textele diverse în care e vorba despre *nous* ne arată că aceasta, în stilul lui Anaxagora, este echivalent cu a spune că *nous* este cauza ultimă a tuturor mișcărilor producătoare de amestec și separație.

Prin urmare, observațiile pe care le făceam analizând doctrina empedocleiană a materiei în punctul unde filosoful din Agrigent făcea să intervină cele două „rădăcini” numite „prietenie” și „ură”, pot fi aplicate și cu privire la natura *nous*-ului anaxogoreian. Ca și Empedocle, Anaxagora nu a căutat cauza mișcării într-o entitate mistică, idealistă, situată în afara materiei, ci a căutat-o tot în mate-

⁵⁶ *Ibidem*, voi. I, 2, p. 597—598.

rie. Doar că el a făcut și mai hotărât decât Empedocle deosebirea între două categorii de materie: una care e *nous* și care nu se amestecă cu celelalte semințe și „porțiuni” de materie; a doua, în care sînt cuprinse toate celelalte forme de existență ale materiei.

De altfel, *nous* nu joacă în sistemul lui Anaxagora decît rolul de a fi cauză ultimă a mișcării; *nous* a determinat, prin mișcare, „primul vîrtej” în care intră materia, „semințele”. Toate celelalte mișcări și transformări prin care trece materia Anaxagora le explică fără a face apel la intervenția lui *nous*, le explică mecanic.

Că natura și rolul a ceea ce Anaxagora a numit sînt cele mai sus arătate, reiese și din repro-rile cu care idealistul Platon îl încarcă pe materialistul Anaxagora, care „nu se folosește cîtuși de puțin de *nous* (ca de un principiu — scrie Platon *Phaidon* —) pe care nici măcar nu-l face părtaș a anume pricini ale orînduirii primare a lucruri-or, ci (îl înlocuiește cu) aerul, eterul, apa și multe alte ciudățenii”⁵⁷.

La ce fel de „cauze” se gîndea Platon, făcîndu-i lui Anaxagora reproșul de mai sus? Este evident că la „cauzele finale”, de care gîndirea platoniciană a făcut atîta uz și abuz. Observația lui Platon implică în ea și constatarea justă că materialistul Anaxagora n-a explicat lucrurile și transformările prin care ele trec decît prin cauze eficiente, adică materiale.

În concluzie generală la acest subcapitol despre *nous*-ul lui Anaxagora, constatăm că nu poate fi vorba, în doctrina clazomeneianului, de o cădere pe poziții nematerialiste de gîndire. Nici în acest punct al concepției sale despre materie și mișcările ei,

⁵⁷ *Ibidem*, voi. I, 2, p. 573—574.

\

form concepției clazomeneianului, nu există deosebiri esențiale între plante, animale și oameni. *Nous-ul* este același în toate formele de existență ale materiei vii, și *deosebirile pe care noi le putem constata între inteligența diverselor ființe vii depind în întregime de structura corpurilor*. Astfel, omul este cel mai înțelept dintre animale nu pentru că el ar avea alt *nous* decât alte animale, ci pentru că el *are mâinile*

Vedem deci că, materialist consecvent, Anaxagora a susținut că dezvoltarea mai mare ori mică a inteligenței este determinată de dezvoltarea unor anumite organe materiale ale corpului viu. Dar, ideea aceasta a clazomeneianului implica în ea și o a doua concepție, un al doilea adevăr important. Anume că inteligența omenească își datorează marile ei grad de dezvoltare eforturilor îndelungate ale speței de a acționa asupra naturii, de a o transforma în folosul omului; acțiune în care mâna omului a avut un rol de căpetenie.

O astfel de concepție ne apare cât se poate mai materială, mai potrivită la purtătorul de cuvânt al unor pături sociale compuse din armatori și meșteșugari, a căror principală activitate era îndreptată spre creația materială, spre mărirea producției, obținută prin transformarea pe scară tot mai largă — în condițiile istorice date — a materiilor prime pe care le punea natura la dispoziție.

Încheiem subcapitolul nostru despre Anaxagora arătând, pe baza informațiilor ce ne vin de la Theophrast, că filosoful materialist din Clazomene a conceput natura percepției altfel decât am văzut că o concepute Empedocle. Acesta susținuse că percepția este rezultatul unui contact între ceea ce se aseamănă. Dimpotrivă, lui Anaxagora percepția i-a

apărui ca rezultatul unui *contact între ceea ce nu se aseamănă, între cea ce este opus, contrar*⁵⁹.

Anaxagora zice că percepția este produsă de opuse; căci lucrurile asemănătoare nu pot fi afectate de cele asemănătoare. Ceea ce este exact atât de cald sau exact atât de rece ca noi înșine nici nu ne încălzește, nici nu ne răcește prin contact; de asemenea, noi nu percepem prin ele însele dulcele și amarul. Cunoaștem recele prin cald, ceea ce e potabil prin cea ce este sărat, și dulcele prin amar. Și orice senzație implică suferință, opinie care pare a fi consecința primei supoziții, căci toate lucrurile neasemănătoare produc oarecare suferință când ajungem în contact cu ele. Această suferință devine perceptibilă prin durată lungă sau prin exces de senzație.

Care este rolul ce-l îndeplinește senzația în procesul de cunoaștere? Senzația este punctul de plecare în cunoașterea lumii reale care ne înconjoară. Senzația constituie baza cunoașterii, care urmează să fie întregită și controlată de către rațiune. Aceasta nu e, după concepția materialistului Anaxagora, o funcțiune de cunoaștere, opusă cunoașterii furnizate de simțuri — cum va fi cazul lui Platon și a fost la Parmenide —, ci cele două funcții cognitive se întregesc reciproc.

Atomistii. Analizele și considerațiile critice cuprinse în precedentele subcapitole asupra lui Empedocle și Anaxagora ne-au dovedit, credem, în chip lămurit, că armele de luptă ideologică făurite de pitagorism și eleatism nu au fost în măsură să infirme rezultatele obținute de gânditorii materialisti ai Miletului și de Heraclit, și și mai puțin capabile au fost aceste filosofii ale reacțiunii sociale să răstoarne pozițiile de bază ale materialismului io-

⁵⁹ *Ibidem*, voi. I, 2, p. 587—588.

nic, materialism naiv, dar care, în spiritul lui adânc, se sprijinea și se mișca pe planuri științifice de gândire. Am văzut cum, prin teoria structurii corpusculare a materiei, linia de cugetare începută de Thales a continuat să urce și să se adâncească mereu. Vom vedea, în cadrele prezentului subcapitol, cum această linie milesiană își atinge punctul ei culminant în concepția atomistă a lui Luecip și Democrit.

De altfel, această ascensiune și propășire ideologică era naturală, inevitabilă chiar, atîta timp cît continuau să existe cetăți-state elene în care condițiile economice, sociale și politice care i-au cauzat apariția continuau să existe. Aceleași cauze, acționînd în condiții similare, trebuiau să producă aceleași efecte. Or, în cursul secolului al V-lea î.e.n., Abdera, colonie ionică, situată la frontiera care despărțea Tracia de Macedonia și în apropierea unor bogate mine de aur, prezenta condiții economico-sociale foarte asemănătoare acelor care, în secolul al VI-lea î.e.n., au determinat apariția materialismului în orașele-state elene din Asia Mică, și în cursul veacului al V-lea î.e.n. au făcut să apară, ca arme de luptă ideologică, doctrina lui Empedocle în Sicilia și aceea a lui Anaxagora în Atena. Ca în Milet și în Efes, și apoi ca în Agrigent și Atena, asemenea și în bogata cetate comercială Abdera, o pătură socială progresistă, compusă din negustori, armatori și proprietari de ateliere meșteșugărești, pătură socială în plină ascensiune, și ca atare optimistă, avînd încredere în propriile-i forțe și interesată să cunoască pe plan tot mai larg natura, ale cărei forțe să le poată apoi utiliza în mărirea producției, o astfel de pătură socială avea nevoie de o ideologie care s-o servească în atingerea acestor scopuri ale sale, și să-i servească, în plus, și ca armă ideologică întru combaterea ideologiei retrograde a celeilalte pături a clasei stăpî-

nitorilor de sclavi, întru combaterea ideologiei păturii aristocrației funciare reacționare. Materialismul, în forma pe care a primit-o el în concepția atomistă elaborată de Leucip—Democrit a reprezentat cu strălucire și eficacitate o astfel de poziție ideologică și a fost chemat să îndeplinească sarcina acum amintită. Dacă facem abstracție de elementele dialectice pe care le-am surprins în gândirea milesienilor, precum și de dialectica materialistă naivă a îui Horacii, atomismul lui Leucip—Democrit prezintă, desigur, poziția de gândire cea mai împlinit elaborată realizată de materialismul antic grecesc. **Pri-vit** dintr-o astfel de perspectivă istorică, adică dacă facem abstracție de faptul că materialismul antic elen a făcut, începând cu Empedocle, o abatere spre mecanicism, atomismul democriteian prezintă punctul cel mai înalt atins în antichitatea greacă de linia de gândire pe care Lenin a numit-o „linia lui Democrit”.

Din puncte de vedere esențiale, atomismul lui Leucip—Democrit este o adâncire și o dezvoltare mai departe a pozițiilor de gândire elaborate de milesieni. Și cu toate că, asemenea celor constatate la Empedocle și Anaxagora, concepția a ceea ce există cu adevărat, a „ceea ce este” arată în doctrina lui Democrit elemente de bază comune cu concepția eleată a „ceea ce *este*” cu adevărat — vom vedea îndată aceste elemente comune —, atomismul este doctrina cea mai solidă —, căci animată de cel mai autentic spirit științific în condițiile istorice date — pe care materialismul postparmenide-ian a opus-o idealismului eleat, și în lumina căreia acesta apare ca o adevărată aberație a gândirii filosofice.

Din observațiile făcute adineaori reiese că, dată asemănarea condițiilor economice, sociale și politice

care au determinat apariția doctrinei lui Empedocle și Anaxagora cu cele a căror oglindire ideologică o constituie atomistica leucipo-democriteană, nu mai e nevoie să intrăm în analiza acestor condiții istorice concrete și în acest subcapitol destinat atomismului. O astfel de analiză ar fi echivalentă, în fond, cu o reluare a unor analize deja făcute în legătură cu Empedocle și Anaxagora, și ea ar face inevitabile fastidioase și inutile repetiții. Trimitem deci la partea corespunzătoare a subcapitolelor noastre despre Empedocle și Anaxagora și reținem aici doar faptul important că, asemenea doctrinei lui Empedocle și aceleia a lui Anaxagora, atomismul lui Leucip—Democrit este una din formele ideologiei păturii progresiste a democrației sclavagiste elene, una dintre armele de luptă ideologică ale acestei pături sociale.

Nu știm aproape nimic sigur despre viața și activitatea lui Leucip. Deja Theophrast: nu știe dacă fondatorul școlii filosofice din Abdera a fost originar din Milet sau din Eleea. Diogene Laerțiu ni-l prezintă ca venind la Abdera din Eleea⁶⁰, iar Epicur s-a îndoit chiar și de existența istorică a lui Leucip. Dar cel mai sigur izvor de informație pe care îl avem, și care este — ca în atâtea alte cazuri referitoare la vechii filosofi eleni — Aristotel, îl consideră fără rezervă pe Leucip ca adevăratul autor al concepției atomiste, iar pe Democrit ca pe urmașul și continuatorul lui Leucip⁶¹. Pe de altă parte, Theophrast ni-l prezintă ca elev a lui Parmenide, dar marele elev al lui Aristotel nu uită să adauge că Leucip s-a angajat „pe un drum opus” aceluia pe care a mers Parmenide în explicarea lucrurilor⁶².

Cu atât mai numeroase și neasemănat mai sigure

⁶⁰ *Ibidem*, voi. II, 1, 1984, p. 409—41?

⁶¹ *Ibidem*, voi. II, 1, p. 379—380.

⁶² *Ibidem*, voi. II, 1, p. 382.

sînt informațiile ce le avem despre viața și activitatea lui Democrit. Originar din Abdera, unde s-a născut în jurul anului 460 î.e.n., Democrit a fost contemporan cu sofistii și cu Socrate, căruia i-a supraviețuit cu cel puțin 20 de ani. A cheltuit o avere însemnată, moștenită, în numeroase și foarte întinse călătorii și cu îndelungate cercetări științifice. Asemenea marelui Alkmaion, a făcut disecții pe cadavre. Opera sa a fost de o bogăție enciclopedică și s-a extins în probleme de fizică și matematică, de medicină și agricultură, de etică și filologie, de tehnică și estetică. Astfel încît, opera democriteiană a fost atît de reprezentativă a timpului în care a trăit marele filosof și om de știință pe cît de reprezentativă a secolului său a fost opera lui Aristotel.

Scrierile lui Democrit au fost adunate într-o colecție impunătoare la începutul secolului I al erei noastre, colecție în care au fost cuprinse și operele lui Leucip, intitulate *Marele sistem, al lumii și Despre spirit*. Dar din această colecție de opere, pe cît de numeroase și variate pe atît de remarcabile ca spirit științific, lucru pe care îl dovedesc cu limpezi-me fragmentele rămase, nu ne-au parvenit decît, proporțional, puține fragmente. Ea pare a se fi pierdut începînd cu secolul al IV-lea al erei noastre, în orice caz, ni s-au păstrat titlurile a vreo 50 de scrieri democriteiene. În ce privește valoarea științifică a scrierilor lui Democrit avem mărturia lui Aristotel, care, deși îl combate pe abderitan ca linie generală de gîndire, este nevoit să-l respecte: „Vorbînd în general, nimeni nu s-a preocupat de indiferent ce problemă fără a rămîne la suprafața ei, cu excepția lui Democrit. Numai acesta se pare că s-a gîndit la toate; ceva mai mult chiar, se deosebește și în metoda de abordare a subiectelor”⁶³.

⁶³ *Ibidem*, voi. II, 1, p. 424.

Dar dacă se știe cu oarecare probabilitate că unele opere ce au fost cuprinse în „Corpusul democriteian” au fost scrise de Leucip, deja antichitatea nu putea face nici o distincție precisă în ce privește contribuția unuia sau altuia dintre cei doi filosofi la elaborarea doctrinei lor generale despre structura materiei. Astfel, Aristotel, în general bine informat, nu face nici o distincție în această privință, vorbind despre atomism ca despre concepția lui Leucip—Democrit. Cu toate acestea, unele izvoare de informație, demne de încredere, ne-ar îndreptăți să susținem că în timp ce Leucip a fost cei ce a trasat liniile generale ale doctrinei, Democrit a fost acela care, stăpîn pe o informație științifică mult mai vastă decît cea a lui Leucip, a umplut cadrele generale ale doctrinei cu extraordinar de multe fapte de experiență, care veneau să confirme concepția atomistă. În plus, fragmentele ce ne-au parvenit cuprind, printre ele, numeroase texte care, prin conținutul lor, denotă preocupări ce aparțin unei epoci posterioare celei în care a trăit Leucip, dovedind prin aceasta paternitatea lor democriteiană. Acestea sînt fragmentele care se referă la probleme de etică și de teorie a cunoașterii.

Aceste observații făcute, notăm că, în cele ce urmează, noi vom vorbi despre atomism — urmînd exemplul lui Aristotel — ca despre o doctrină ai cărei autori sînt, împreună, Leucip și Democrit. iar pentru a simplifica limbajul expunerii noastre, vom vorbi despre atomism ca despre o concepție democriteiană, fără să mai precizăm la fiecare pas că, în fond, analizăm concepția leucipo-democriteiană.

Pentru a expune într-o formă cît mai succintă doctrina democriteiană a materiei și spre a-i analiza principalele ei articulații într-o formă cît mai

limpede, arătînd care este progresul pe care materialismul antic îl realizează prin ea față de Empedocle și Anaxagora, credem că e nevoie să revenim la textul informator al lui Theophrast, text din care am citat adineaori o frază semnificativă: „Leucippos din Eleea sau Milet (căci ambele variante se găsesc atestate în legătură cu el), deși s-a afiliat lui Parmenides în filosofie, nu a mers pe același drum cu Parmenides și Xenofan în problema existentului, ci, după cum se pare, pe un drum opus. Căci, în vreme ce aceia considerau Univei'sul ca unic, imobil, nenăscut și limitat, și nici măcar nu au permis să se cerceteze inexistentul, acesta (Leucippos) a presupus niște elemente infinite și în veșnică mișcare, atomii, precum și o mulțime infinită a figurilor lor, fiindcă nu există nici un temei ca ceva să fie mai curînd așa decît altfel și fiindcă vedea că naștere și schimbare există neînterupt în lucruri. În afară de aceasta mai arăta că existentul nu există întru nimic mai mult decît nonexistentul, și că amîndouă sînt în mod egal răspunzătoare pentru nașterea lucrurilor. Căci, deoarece presupunea substanța atomilor ca fiind compactă și plină, spunea că aceștia sînt existentul și că ei se mișcă în vid, pe care îl numea nonexistentul și despre care afirma că există nu mai puțin decît existentul (în mod similar și adeptul acestuia, Democrit din Abdera, a stabilit ca principii plinul și vidul etc.)”⁶⁴. Textul acesta theophrastian cuprinde într-o formă laconică și condensată cîteva din elementele esențiale ale felului în care Leucip—Democrit au conceput structura materiei, adică a realității în totalitatea ei. El indică — implicit — că doctrina atomistă a apărut ca răspuns materialist, ce ținea seamă de experiență, dat idealismului eleat, care nu ținea sama de aceasta. Dar, cu deosebire, tex-

⁶⁴ *Ibidem*, voi. II, 1, p. 382.

tul citat arată pe scurt, dar în chip relativ explicit, ceea ce separă ■—■ „pe un drum opus ...” — materialismul atomist al lui Leucip și Democrit de idealismul logicist al eleatismului parmenideian. Căci e evident, și istoricește se poate arăta, că, asemenea materialismului empedocleian și anaxagoreian, atomismul lui Leucip—Democrit a fost îndreptat — însă pe un plan de gândire mult superior acestor două doctrine acum amintite — contra speculației eleate și a concluziilor absurde la care ajunsese acesta.

Un alt înfuz'mator, tot atât de vrednic de încredere ca și Theophrast, și anume maestrul lui Theophrast, Aristotel, în a sa *Despre generație și corupție*, ne spune, în această privință, următoarele: „Leucippos și Democrit au emis judecăți cel mai adesea sistematic și printr-o teorie unitară despre toate fenomenele, stabilind un principiu în conformitate cu natura, așa cum este ea. Unii dintre vechii filosofi au fost de părere că existentul este cu necesitate unul singur și imobil, căci vidul — spuneau ei — este inexistent. Dar mișcarea ar fi cu neputință, dacă nu ar exista un vid care să fie separat <de materie>. De asemenea, nici nu ar putea exista pluralitate de lucruri dacă nu ar exista ceva care să le separe . . .”⁶⁵. Trăgînd concluzii din aceste argumente, mergînd dincolo de percepție și disprețuind-o, în convingerea că trebuie să ne conducem strict după raționament, ei susțineau că universul este unul și neschimbător, și unii dintre ei că este infinit, căci orice limită ar fi mărginită de spațiul gol. Aceasta este deci opinia pe care ei o exprimau despre adevăr, și acestea sînt rațiunile care îi făcură să gîndească astfel. Or, în măsura în care argumentele lor au valoare, a-cestea sînt concluziile ce par a se desprinde din ele.

⁶⁵ *Ibidem*, voi. II, 1, p. 380.

Dar, dacă facem apel la fapte, a susține astfel do opinii pare nebunie. Nu există nici un nebun atât de scrîntit încît focul și gheața să-i pară că sînt unul și același lucru . . .!

„Leucippos însă a crezut că a descoperit o teorie care, în concordanță cu percepția senzorială, nu va anula nici naștere, nici distrugere, nici mișcare, nici pluralitatea lucrurilor existente. Punînd de acord această teorie, pe de o parte, cu lumea fenomenelor, iar pe de altă parte cu susținătorii teoriei despre unitatea existenței, care spun că nu ar putea exista mișcare fără vid, el afirmă că vidul este nonexistent și că din existent nimic nu e nonexistent. Căci existentul în sens propriu este un întreg plin. Dar acesta nu este Unu, ci o mulțime înfinită și invizibilă de corpuscule, din cauza micimii maselor lor. Aceste corpuri existente se mișcă în vid (căci, după el, vidul există), și cînd se reunesc, produc naștere, iar cînd se separă, distrugere.”⁶⁶

Reiese din textele precedente că atomismul, asemenea celorlalte două teorii asupra structurii corpusculare a materiei despre care am vorbit în subcapitolele precedente, apare ca o concepție prin care cei doi filosofi și oameni de știință abderitani au încercat să deschidă, pe un plan de gîndire și cercetare incomparabil superior aceluia pe care se oprise cugetarea lui Empedocie, o perspectivă din care considerate, procesele de veșnică prefacere ce au loc în lumea obiectivă, în lumea așa cum ne-o prezintă experiența sezorială prelucrată de rațiune, să poată fi explicate și înțelese fără a aluneca pe pozițiile extreme ale dialecticii naive a lui Heraclit, care nu recunoscuse existența a nimic permanent, și fără a coborî în fîgașurile stranii ale eleatismului, care, în chip absurd și nebunesc — ca să folosim expresia lui Aristotel —, negase exis-

Ibidem, voi. II, I, p. 380.

tenta reală a schimbării și a mișcării. Rămânând, asemenea lui Empedocle, pe pozițiile materialismului ionienilor, și în condițiile istorice date ducând la suprema lui împlinire acel materialism, Leucip și Democrit au elaborat o concepție asupra structurii materiei prin care, de acord cu Heraclit, ei recunosc faptul — de experiență general omenească — că atât formele de existență luate în particular cât și existența considerată ca un tot au fost, sînt și vor fi în eternă prefacere. În același timp însă, abderitanii atomiști au susținut că există totuși forme de existență, particule de materie imperceptibile (atît sînt de mici), absolut imuabile cantitativ și calitativ. În acest punct al concepțiilor lor, ei se găseau în principiu pe același plan de gîndire cu Empedocle. Deosebirea ce îi despărțea de filosoful din Agrigent era că, în timp ce, pentru acesta existau patru, respectiv șase feluri de corpuscule materiale, care ca atare se deosebesc calitativ unele de altele, pentru atomiștii Leucip — Democrit nu există calitativ decît un singur fel de corpuscule materiale. Căci din punctul de vedere al conținutului lor, adică al calității lor, toți atomii sînt la fel; ei nu diferă decît în privința *for-xei*, *poziției*, a *ordinii* în care sînt așezați, a *mărimii* și a *greutății* lor. Aceste din urmă determinații Democrit nu le-a considerat însă ca esențiale. • Afirmînd că atomii sînt aboslut neschimbători, netransformabili, eterni, indestructibili, — întocmai ca „rădăcinile” lui Empedocle ori „semințele” lui Anaxagora — atomiștii, asemenea acum numiților gînditori, autori de teorii susținînd structura corpusculară a materiei, au transpus asupra unor corpuscule de materie, asupra unor „plinuri” absolute, notele determinante, însușirile care defineau „realitatea adevărată”, „unitatea”, *sfairos-ul* la Parmenide. De aici legătura — legătură care nu privește decît o latură a problemei, evident — pe

care atît textul lui Theophrast cit şi cel al lui Aristotel — mai înainte reproduse — o fac între eleatism şi atomism. Aceleaşi texte însă, şi multe altele aristotelice scot în evidenţă şi *deosebirea radicală* care îi desparte pe cei doi gînditori din Abdera de eleaţi, deosebire care face ca cele două concepţii, cea atomistă şi cea eleată, să se găsească pe linii de gîndire absolut contrare şi să oglindească pe plan ideologic-abstract, fiecare din ele, aspiraţiile şi interesele unor pături sociale opuse şi în luptă una cu alta. Această deosebire, săpătoare de prăpastie despărţitoare între cele două concepţii, este determinată de faptul că *vidul*, identificat de către eleaţi cu neexistenţa şi deci negat, este considerat de atomişti ca real, ca existent şi, alături de „plin”, ca a doua formă de existenţă care se găseşte la rădăcina tuturor lucrurilor. În al doilea rînd, deosebirea radicală de care vorbim provine din faptul că atomişti, reaşezîndu-se pe vechile poziţii — şi ştiinţificele poziţii⁶⁷ — de gîndire ale milesienilor şi ale lui Heraclit, au susţinut că particulele de materie, atomii eterni, se găsesc în mişcare din veşnicie, şi în veşnicie. Iată de ce, deşi conform unui text aristotelic atomişti ar fi considerat *vidul* drept cauză ultimă a mişcării, în ce ne priveşte noi nu credem că Democrit şi-ar fi pus această problemă prethalesiană. Poziţiile fundamentale cît şi spiritul doctrinei democriteiene ne fac să susţinem că marele abderitan nu şi-a pus această problemă. De altfel, textele autentice rămase de la Democrit nu ne arată de fel că acesta şi-ar fi pus-o. În sfîrşit, Aristotel, care a considerat această pseudoproblemă ca pe una ce aparţine ştiinţei — şi căreia, cum vom vedea la locul potrivit, i-a şi „găsit” celebra „dez-

⁶⁷ În paginile anterioare a2e prezentului curs am afirmat că această poziţie a milesienilor este una dintre cele mai mari — poate cea mai mare — cuceriri ştiinţifice ale lor.

legare" a primului motor, Dumnezeu —, Aristotel, în *Fizica*⁶⁸ sa, ca și în *Metafizica* sa, aduce un argument care infirmă afirmația sa de adineaori și sprijină ceea ce susținem noi: atomiștii — scrie Stagiritul — „nu Țe spun nici de ce există mișcare, nici ce este ea, nici dacă se produce așa sau așa, nici care este cauza ei”⁶⁹.

Ȧnainte de a Ȧmpinge mai departe analizele și consideraȦiile noastre, sȦ mai reproducem douȦ texte informative provenind de la Simplicius:

„Demoerit socotește cȦ natura (materia) lucrurilor eterne constȦ Ȧntr-o mulȦime de mici substanȦe infinite ca numȦr. Pentru ele presupune (existenȦa) unui alt spaȦiu, ȦnfiniȦ ca ȦntȦndere. El numește acest spaȦiu cu urmȦtoarele denumiri: «vid», «non-ceva», «apeiron». CȦt despre fiecare din aceste substanȦe <folosește> cuvintele «existent» și «solid» și «real». ConsiderȦ cȦ substanȦele sȦnt Ȧntr-atȦt de mici ȦncȦt scapȦ puterii noastre de percepȦie. PosedȦ cele mai felurite forme și configuraȦii și diferȦ Ȧntre ele Ȧn ce privește mȦrimea. Din aceste substanȦe se Ȧvesc și se constituie, pnȦn Ȧgregare, Ȧntocmai cȦ din elementele <primordiale> corpurile perceptibile cu simȦul vederii și cu celelalte simȦuri. Ȧn vid ele se ciocnesc și se deplaseazȦ conform principiului neasemȦnȦrii lor și a celorlalte deosebiri deja menȦionate...^{u70}

„Foarte aproape de ȦnvȦȦturile lui (Leucippos), și discipolul acestuia, Democrit din Abdera, a așezat ca principii primordiale plinul și golul, pe care le numea existentul și nonexistentul. (Aceș-⁶⁸ *Ibid*

⁶⁸ *Ibidem*, voi. II, 1, p. 435.

Ibidem, voi. II, 1, p. 386.

Ibidem, voi. II, I, p. 425.

tia doi), postulînd ca materie a lucrurilor existente atomii, <cred> că toate celelalte se nasc prin deosebiriile dintre atomi. Care deosebiri sînt în număr de trei: măsura, orientarea (direcția) și conexiunea, cu alte cuvinte: configurația, poziția și ordinea ... Ei mai afirmă că numărul figurilor atomilor este nesfîrșit, argumentînd că nu există vreun motiv ca o anumită figură să fie mai degrabă așa cum este față de oricare alta. Iată deci motivația pe care o dau ei pentru infinitate⁷¹.

Prin urmare, conform concepției atomiste, realitatea este constituită din ceea ce Democrit numea „ceva”, din atomi și din ceea ce el numea „non-ceva”, din vid. Atomii și vidul, formînd fondul ultim și adevărat al realității, sînt obiectul adevărat al cunoașterii „autentice”, în timp ce calitățile sensibile ale lucrurilor nu pot fi decît obiectul unei cunoașteri „obscure”.

Atomii avînd toți același conținut, aceeași natură, fără nici o diversitate calitativă, neputînd fi schimbați nici calitativ, nici cînta ta tv, neputînd fi divizați, diversitatea formelor de existență și diferențele calitative ale lucrurilor sînt explicate prin *amestecul* atomilor. Și în teoria empedocleiană a materiei a fost vorba de amestec, de amestecul în proporții diferite și infinit de variate al celor patru respectiv șase „rădăcini”; și aici, în doctrina atomistă, diferențele calitative ale formelor de existență au drept cauză determinantă tot infinit de variate amestecuri de atomii, nu deosebiți calitativ unii de alți, cum erau „rădăcinile” lui Empedocle, deosebiți însă ca formă, care poate fi oricum, ca poziție, ca ordine, ca mărime. Schimbările în lucruri se datoresc schimbării relațiilor dintre atomi, diferite de acum amintitele însușiri ale lor, de toate sau numai de o parte dintre ele. Apariția și

⁷¹ *Ibidem*, voi. II, 1, p. 426—427.

disparația lucrurilor au drept cauze producătoare schimbarea amestecului atomilor care le compun, mai exact schimbarea legăturilor dintre acești atomi. Natura este o imensă, o infinită totalitate de atomi, corpuscule necreate, inalterabile, indestructibile, în număr nemărginit, care prin mișcările lor infinit de variate și prin amestecurile lor produc tot ce există și tot ce va exista vreodată.

Să remarcăm mai departe că toate însușirile atribuite de Leucip și Democrit atomilor sînt analitic deductibile din întindere. Prin doctrina atomistă, materialismul elen, angajat deja la Empedocle în direcție mecanicistă, atinge punctul culminant al acestei direcții. El caută, în principiu, să explice *toate prefacerile calitative ce au loc în univers prin schimbări de natură pur cantitativă*, adică prin deplasări, în spațiu, de particule materiale absolut nediferențiate calitativ, diferențiate numai cantitativ, adică prin forma, poziția, ordinea și mărimea lor.⁷² În *Despre generație și corupție*⁷³, precum și în *Fizica*⁷⁴ și *Metafizica*⁷⁵ sa, Aristotel face observația că la baza concepției lui Democrit asupra structurii realității a mai rămas totuși o diferență — ba chiar o opoziție — calitativă, aceea dintre *plin și vid*, dintre atomii absolut impenetrabili și vidul absolut penetrabil. Dar, cu toată această strecurare oarecum pe furis a calității într-un sistem de gândire care, în principiu, o alunga, atomismul democriteian reprezintă efortul cel mai hotărît, mai conștient și mai intransigent pe care gândirea antică grecească l-a făcut ca să explice devenirea pe bază strict mecanicistă.

Am văzut că în concepția democriteiană numărul formelor atomilor este infinit de mare, pentru că, susțineau Leucip-Democrit, nu e nici o rațiune, nici

⁷² *Ibidem*, voi. II, 1, p. 380—381.

⁷³ *Ibidem*, voi. II, 1, p. 435.

⁷⁴ *Ibidem*, voi. II, 1, p. 379.

un motiv ca acest număr să nu fie infinit de mare. Tot astfel, atomii existînd din eternitate și, alături de ei, vidul existînd din veșnicie, nu există nici o rațiune ca mișcarea atomilor în vid să nu fie de totdeauna, atomii cu plinuri rezistente avînd în fața lor din eternitate vidul lipsit de orice rezistență. Ceea ce rezistă — atomii — și ceea ce nu rezistă — vidul — fiind coetern, coeternă este și mișcarea celor dintîi în vid. Prin urmare, cauza ultimă a mișcării — dacă e vorba să fie ridicată o astfel de problemă — își găsește în doctrina atomistă o soluție mecanicistă — cauza mișcării fiind de natură pur mecanică, și nu finală, cum va fi ea în sistemul filosofic al lui Aristotel.

În această ordine de idei, să reținem faptul important că, între gînditorii materialişti eleni despre care am vorbit pînă acum, atomiștii sînt cei dintîi care au dat *formă de principiu* ideii cauzalității eficiente, aplicată în fapt — cum am văzut — de către toți filosofii care formează linia de gîndire numită de Lenin „linia lui Democrit”. Am constatat în cursul tuturor expunerilor noastre despre acești filosofi că gînditorii care se găsesc pe acum amintita linie au repudiat efectiv conceptul de cauză finală și, în principiu, au *năzuit* să recurgă în explicațiile lor la cauze eficiente, naturale. Ca unii a căror filosofie explica ideologia unei păтури sociale progresiste, interesată în cunoașterea reală a naturii, pentru că interesată în mărirea producției, gînditorii acestei linii au repudiat pseudoexplicațiile idealiste ale lucrurilor, „explicații” date de purtătorii de cuvînt ai păturii aristocrației agrare, „explicații” care recurgeau la cauze finale, antropomorfe, la miracol și creaționism. Și gînditorii materialişti despre care am vorbit în lec-

țiile precedente au respins explicația lumii din perspectiva unui plan divin, și ei au considerat universalul ca format din fenomene ce se înlătuiesc cauzal și fără posibilitate de întrerupere arbitrară ori miraculoasă a desfășurării cauzale. Astfel încât Leucip—Democrit nu sînt în această latură a doctrinei lor decît continuatorii marilor materialişti care i-au precedat. Există totuși între ei și precursorii lor o deosebire notabilă. Aceștia din urmă au gîndit și procedat în felul acum reamintit efectiv, *de fapt*, nu însă conduși de procedeele lor juste ca de unele ce se condensau într-un *principiu* călăuzitor deplin conștient. Prin Leucip—Democrit, procedeele de investigație și interpretare a naturii aplicate efectiv de către toți gînditorii materialişti analizați pînă acum de noi devin principiu de conduită a inteligenței oare vrea să cunoască și să priceapă natura așa cum este ea în realitate, adică nedeformată, nepătată de elementele mistice, obscuratiste ale antropomorfismului idealist. În această ordine de lucruri, este de remarcat că ideea determinismului universal și-a găsit expresia principală într-un fragment autentic — de altfel singurul fragment — ce ne-a parvenit de la Leucip: „Leucippos spune că totul se întîmplă potrivit cu o necesitate care e una și aceeași cu destinul”⁷⁵. „Unii — scrie Aristotel, referindu-se la atomiști — stau la îndoială dacă există sau nu hazardul, căci ei pretind că nimic nu se petrece datorită hazardului, ci că pentru toate despre cîte spunem că se ivesc spontan sau prin hazard există neapărat o oauză determinantă”⁷⁶.

O astfel de concepție, excludea nu numai finalitatea din orice explicație științifică a lucrurilor, ci

⁷⁵ *Ibidem*, vod. II, 1, p. 393.

⁷⁶ *Ibidem*, voi. II, 1, p. 439.

ea nu lăsa]
Piar

lării■

no—

Pihice. Ca
deosebire c

Ca

fâforți de

concept«

iso| t

de orz cu cele de orz și cele de grâu cu cele de grâu; pe plajă, prin bătaia valurilor, pietricele lunguiețe se adună în grămezi cu pietricele lunguiețe de același tip, iar cele rotunde cu pietricele rotunde, ca și cum ar exista o forță anume a asemănării lucrurilor care le determină să se grupeze laolaltă⁷⁸. Unele dintre aceste grupări inițiale de atomi se fixează ca atare, dând naștere primelor mari mase materiale numite pământ, apă, aer, foc.

Iată, în privința aceasta, între multe altele, un text provenind de la un autor antic: „Cei care admit atomii sub forma unor corpuri extrem de mici, indestructibile, în număr nesfârșit, precum și existența unui spațiu gol (vidul) nelimitat ea întindere, susțin că acești atomi se mișcă, în acest spațiu gol, la întâmplare, ciocnindu-se unii cu alții, cum se nimerește, datorită impulsului necontrolat prin care se deplasează. Având o configurație diferită, atomii se agregă (se agață) unii de alții, intrând în contact strâns, și astfel se săvârșește apariția lumii, a celor ce se află în lume, mai mult încă, a unor lumi infinite ca număr. Epicur și Democrit sînt adepții acestei doctrine. Singura deosebire dintre învățăturile lor constă în faptul că unul (Epicur) susține că toți atomii sînt de extremă micime și din această cauză imperceptibili, în vreme ce celălalt (Democrit) admite și existența unor atomi foarte mari. Că există atomi sînt de acord amîndoi și îi numesc astfel din cauza masei lor solide, care nu mai poate fi divizată”⁷⁹.

La Anaximandru din Milet, procesul prin care iau naștere și dispar lumile era încă exprimat sub forma mistică a ispășirii unor nedreptăți pe care diversele forme de existență și le fac lor, și oricum și totalității cosmice din care s-au desprins.

⁷⁸ *Ibidem*, voi. II, p. 518—519.

⁷⁹ *Ibidem*, voi. II, 1, p. 428—429.

Pentru a descrie același proces al veșnicei devenirii cosmice, Democrit materialistul nu a mai recurs, ca materialistul milesian acum amintit, la forme de expresie ce nu se potriveau cu atmosfera de ansamblu a unei doctrine materialiste animată de cel mai autentic spirit științific, ci a exprimat lucrurile simplu și limpede, vorbind de un proces a cărui natură pur materială nu mai e voalată de nici o formă de expresie care ar împinge gândirea să alunece pe poziții de mișcare antropomorfe, nematerialiste, neștiințifice. Universul fiind în veșnică transformare, este inevitabil ca în timp ce în anumite porțiuni ale spațiului infinit, noi lumi sînt în curs de formare sau de înflorire, în alte porțiuni ale acestuia să intre în proces de dezagregare, ori să dispară, alte lumi.

În această grandioasă concepție, care premerge cu milenii vederilor actualei științe astronomice, era, evident, implicată și ideea că, deoarece lumile, toate cîte sînt, deci și aceea în care ne aflăm noi, sînt supuse aceleiași inexorabile legi a devenirii, nu există lume privilegiată, cum susțineau religiile, cosmogoniile preștiințifice și doctrinele idealiste, care făceau din Pămînt, și implicit din om, centru al universului.

Tot aici, în această concepție, era cuprinsă și ideea unității de structură materială a universului. Ideea aceasta era de altfel fundamentată și prin pozițiile de bază ale doctrinei democriteiene generale despre natură și legile mișcării materiei.

Să trecem acum la examinarea elementelor de teorie a cunoașterii, care se găsesc fie în fragmentele directe rămase de la Democrit, fie în textele informatoare indirecte, provenite de la diverși autori antici care au vorbit mai amplu sau numai în tre-

cere despre filqsofia marelui abderitan. Cine ci-
tește unele dintre fragmentele autentice fără să le
confrunte între ele, și mai ales fără să le iege de
pozițiile fundamentale și generale ale doctrinei de-
mocrice, poate ușor aluneca spre opinia că De-
mocrît ar fi fost sceptic, sau că teoria cunoașterii
elaborată de el ar conține și unele elemente de
gîndire idealiste, ori deschizătoare de căi **idealis-**
mului.

Ca mulți alți filosofi eleni rare l-au **precedat** —
materialiști și idealiști, deopotrivă —, Democrit a
făcut distincție între cunoașterea furnizată de da-
tele simțurilor și cunoașterea rațională. Pe cea din-
tîi el a numit-o „întunecată”, pe cea din urmă
„adevărată”. Mai departe, **Democrit**, pornind de la
constatarea că senzațiile *variază* după vîrsta și di-
versele și variatele stări sufletești ale subiectului
cunoscător, a tras concluzia că anume calități sen-
sibile ale lucrurilor sînt pătate de subiectivitate,
nu sînt „după natură”.

Dar, privite lucrurile mai de aproape și intrate
textele unde sînt expuse aceste concepții în ansam-
blul doctrinei **lui** Democrit, iată care este ade-
vărul.

Cunoașterea „întunecată”, adică cea furnizată de
simțuri, nu se reduce, conform concepției democri-
teiene, la simple stări de conștiință rupte ide obiectul
exterior pe care e e voiau să îi oglindească, și pe
care ele îl oglesc în mod obscur, dar îl oglesc.
Și apoi, după Democrit rolul rațiunii este tocmai
acela de a prelucra și completa datele furnizate de
simțuri. Ca atare, rațiunea nu e **izvor** de cunoaștere
opus sau chiar dușman simțurilor, cum e cazul la
idealistul **Platon**. Ci ea se sprijină pe datele furnizate
de simțuri, ca un organ în stare să pătrundă în
miezul lucrurilor, în lumea atomilor, adică acolo
unde simțurile nu puteau străbate: „ . . . cri de cîte
ori cunoașterea obscură nu se do-

vedește în stare nici să vadă în amănunțime, nici să audă, nici să miroase, nici să guste, nici să per-ceapă pe calea pipăitului, <în acest caz trebuie să împingem cercetarea> — ne spune un **text** păstrat la Sextus Empiricus — într-un domeniu mai subtil încă, cînd intră în funcție cunoașterea autentică, deoarece posedă un organ mult mai fin de cunoaș-tere" (fragmentul II)⁸⁰. Prin urmare, reiese atît din pozițiile fundamentale ale doctrinei atomiste, **cît și** din diversele texte analizate cu pătrundere critică, că **potrivit** teoriei **cunoașterii** democriteiene percepția este determinată de lumea exterioară.

Cum aminteam adineaori, distincția între cunoaș-terea sensibilă și cea rațională nu este o descoperire democriteiană. Ea a fost familiară și celorlalți filosofi eleni, premergători **lui** Democrit, filosofi materialişti ca și filosofi idealişti. Numai că aceștia din urmă au clădit pe această distincție argumente împotriva valabilității cunoașterii sensibile, repudiînd-o parțial sau total, declarînd da-cele ei ca iluzie deșartă. Pornind de la această dis-tincție curentă, din care idealişti au scos motiv,e ■ de scepticism, Democrit — care e cel dintîi gînditor grec de primă mărime ce a elaborat deplin conști-ent o teorie a cunoașterii — a căutat să lege lu-mea pe care ne-o furnizează cunoașterea senzorială de o lume a substanțelor materiale, obiective în .sens absolut, de lumea atomilor. Printr-un efort susținut cu putere și consecvență, marele gîndi-tor a năzuit să demonstreze că proprietățile sen-sibile ale lucrurilor sînt în ultimă analiză deter-minate de proprietățile lor obiective, corporale, adi-că de fermele, de polițiile, mărimile și ordinea ato-milor ce compun un lucru oarecare.

Iată două din numeroasele teste din care reiese limpede că Democrit, considerînd senzațiile — per-

⁸⁰ *Ibidem*, voi. II, 1, p. 495.

■ceptiile, calitățile sensibile ale lucrurilor — *ca efecte determinate de lumea obiectivă*, de lumea atomilor, nu a lăsat nici cea mai mică „ușită pe care să se furișeze idealismul în cadrele doctrinei sale materialiste: „... <după părerea lui> culorile apar în funcție de schimbarea poziției <atomilor>”⁸¹. „Democrit stabilește fiecărei umori (fiecărui suc, gust, din bolul alimentar) o anumită «configurație» <a atomului>; el este de părere că dulcele (respectiv atomul care provoacă gustul dulce) este rotund și de mărime potrivită; acrul-astringent este de o formă mare, aspru, cu multe colțuri, fără contur rotunjit; acrul-ascuțit (acid), după cum își are numele, are muchii ascuțite; gustul caustic ^provine din atomi> rotunzi, subțiri, unghiulari și încovoiați; cel sărat <din atomi> unghiulari, de mărime medie, cu suprafețe oblice și de proporții egale; cel amar <din atomi> rotunzi, netezi, având obicitate uniformă, de mărime redusă; gustul gras, <din atomi> subțiri, rotunzi și mici”⁸² (Theophrast).

Texte informative ca acestea și multe altele asemănătoare stabilesc în mod lămurit relații de dependență între ceea ce e real, obiectiv, material — atomii și calitățile sensibile ale lucrurilor — și percepție. Trăsătura fundamentală a materialismului democriteian constă în marea lui încercare de a explica toate diferențele calitative ale lucrurilor prin diferențe cantitative, că cele dintâi sînt în funcție de acestea din urmă. La baza întregii teorii a atomilor stă doar efortul conștient și susținut cu forță de a arăta că toate senzațiile noastre derivă din diversele configurații ale nepuizabil de variatelor conglomerate de atomi, că derivă deci din lumea din afara conștiinței.

⁸¹ *Ibidem*, voi. II, 1, p. 457.

«■-¹ *Ibidem*, voi. II, 1, p. 458—459.

Că așa stau lucrurile reiese și din teoria „efigiilor” sau a imaginilor elaborată de Democrit. Asemenea lui Empedocle care, ne amintim, susținuse teoria emanațiilor particulelor infime de - materie, Democrit a învățat că senzația se naște în urma faptului că de pe corpuri se desprind, ca niște solzi, efigii care pătrund în organele senzoriale, unde întâlnesc emanații pornite din aceste organe. Prin urmare, conform doctrinei democriteiene, senzația este un proces de *contact*, cum era ea, de altfel, la Empedocle. Și, ca atare, fără pătrunderea în organele senzoriale a efigiilor materiale venite din lumea externă, obiectivă, nu există senzație. Reprobarea pe care o conține un text aristotelic — *De sensu* — confirmă cele spuse acum. Iată textul: „Democrit și cei mai mulți filosofi ai naturii, cîți vorbesc despre percepția senzorială săvîrșesc un lucru cu totul absurd, căci admit că tot ceea ce este perceput este urmarea unei atingeri. Dacă așa ar sta lucrurile, este evident că fiecare din celelalte percepții este un fel de atingere”.⁸³

Prin urmare, cum ne arată și termenul de „contact” folosit just de Stagirit, senzația este efectul unei legături care s-a stabilit între lumea materială independentă de conștiință și aceasta. Conform doctrinei sănătoase a materialistului Democrit, fără această legătură nu se nasc nici percepțiile și nici ideile. Deci, conform concepției gno-seologice democriteiene, lumea obiectivă este izvorul prim al cunoașterii, ea fiind izvorul percepțiilor. Acesta este faptul important care trebuie reținut, și care ne arată în chip lămurit că felul cum a conceput marele gînditor materialist natura cunoașterii nu contrazice nicidecum teoria sa generaiă asupra naturii realității materiale.

Ibidem, voi. II, 1, p. 456.

Este adevărat că prin declarațiile lui că gustul, mirosul, culoarea etc. — adică ceea ce mai târziu vor fi numite calități secundare ale lucrurilor — sînt „convenție” și nu „natură”, Democrit a susținut că în porțiunea inițială a desfășurării procesului cognitiv intervine în oarecare măsură și elementul subiectiv; nu e însă mai puțin adevărat că în concepția **democriteiană** rolul și rostul gîndirii raționale este tocmai acela de a prelucra materialul furnizat de simțuri și de a înlătura în cursul acestei prelucrări elementul subiectiv.

Un text cuprins în opera marelui medic Galen *Despre meăiciya empirică*, text care ne-a păstrat și două fragmente democriteiene autentice, confirmă și lămurește cele susținute de noi în precedenta analiză: „Cel care, de fapt, nu poate stabili nici un principiu fără a ține seama de evidența senzorială, cum de poate fi crezut cînd prinde curaj și vorbește plin de dispreț despre această evidență de la care și-a stabilit principiile?” — scrie Galen. Și continuă: „Democrit, 'care a observat acest lucru, ori de cîte ori înfiera lumea fenomenelor senzoriale spunînd «culoarea, dulcele, amarul sînt definite *nomb*; *etee* există numai atomi și **vid**»-, punea simțurile să grăiască astfel către rațiune: «sărman cuget, care de la noi îți ieși opiniile, tocmai tu să ne distrugi? Căderea noastră ar însemna pentru tine prăbușirea»”⁸⁴.

Încă o dată deci, ceea ce importă și ceea ce se degajă din linia generală și (fundamentală a teoriei cunoașterii democriteene este faptul de netăgăduit 'că autorul ei, consecvent cu bazele materialiste ale gîndirii sale, a susținut că cunoașterea — rezultat al colaborării simțurilor cu gîndirea rațională — pătrunde în miezul lucrurilor, că percep-

Ibidem, voi. II, 1, p. 515

ția, prelucrată și controlată de rațiune, oglindește lumea realității obiective.

Iată de ce nota de îndoială ce pare a se desprinde din unele fragmente democriteiene, departe de a fi semnul unui scepticism — pe care Sextus Empiricus⁸⁵, scepticul, și unii comentatori moderni ar fi dorit să îl descopere la Democrit —, este numai ecoul unei nemulțumiri în fața stării prezente a cunoașterii. Nemulțumire exprimată de un cercetător care, e adevărat, exclamă că adevărul este ascuns în adâncime și că el este inaccesibil;⁸⁶ clar numai pentru moment, căci cel ce știe cu certitudine că în realitate „există doar atomi și vid”⁸⁷ (vezi mai sus, textul păstrat la Galen), n-a avut nici o clipă de îndoială că această realitate poate fi cunoscută. Cu alte cuvinte, nemulțumirea lui Democrit față de ceea ce cunoștea și do cât cunoștea nu trebuie confundată cu disperarea scepticismului, căci ea nu e decît expresia spiritului critic de care se lăsa condusă mintea marelui em de știință din Abdera.

Democrit nu s-a îndoit nici o clipă, și nici în cea mai mică măsură, de existența obiectivă a atomilor și a vidului. În această privință, toate textele și toate informațiile concordă. Dar Democrit nu s-a îndoit nici de existența reală a proprietăților ■corpurilor, căci, în ultimă analiză, toată doctrina lui nu țintește oare să explice aceste proprietăți ale corpurilor ca determinate de elemente, de cauze obiective, adică de mișcările atomilor? Privită din această perspectivă, doctrina democritiană ne apare ca cel mai conștient și metodîc efort

³ -Și iarăși spune: am expus deslușit, în nenumărate rânduri, că nu putem cunoaște etee cum este sau nu este ira fiecărui lucru" — *ibidem*, voi. II, 1, p. 494.

⁸⁶ .Cu adevărat nu știm nimic, căci adevărul este în adîncuri — Diog. Laert IX, 72, *ibidem*, voi. II, 1, p. 510.

⁸⁷ *Ibidem* voi. II, 1, p. 512.

făcut de gândirea elenă antică de a determina sus-amintitele cauze, fcauze care, acționând și prin mijlocirea factorului subiectiv, pot produce efecte variabile, fapt ce nu îndreptățește însă nici un fel de scepticism.

Astfel, teoria cunoașterii elaborată de Democrit, asemenea concepției sale generale despre realitate, a fost opera unui purtător de cuvânt al păturii sociale în ascensiune a democrației sclavagiste elene. Ca atare, ea exprima optimismul epistemologic al acestei pături, care era convinsă că natura poate fi cunoscută, și prin cunoaștere poate fi utilizată în folosul omului, credință pe care negustorii ce compuneau aceea pătură o scoteau din practica lor zilnică, ce se dovedea atât de eficace.

Printre fragmentele ce ne-au parvenit din vasta operă democriteiană, cele mai numeroase sînt cele care conțin reflexii de natură etică; unele dintre ele se referă la politică, altele la educație.

Iată cîteva din categoria acestora din urmă. „Natura și educația sînt ceva asemănător. Căci educația desăvârșește formarea omului, dar, prin această acțiune, modelează și natura”⁸⁸. „Nici arta, nici înțelepciunea nu pot fi înșușite dacă cineva nu-și dă osteneala să le învețe”⁸⁹. „Abilitatea celor mai mulți provine din practică și nu din talent”⁹⁰ - (Fragmentele 35, 59, 242). Reiese, chiar și numai din acum citatele fragmente, că importanța pe care gânditorul materialist și progresist din Abdera a atribuit-o educației a fost mare. Dar, cum vom vedea la locul potrivit, mare a fost rolul pe care

⁸⁸ *Ibidem*, voi. II, 1, p. 504.

& *Ibidem*, voi. II, 1, p. 506.

¹³⁰ *Ibidem*, ivol. II, 1, p. 528.

l-au acordat educației și reacționarii idealiști Socrate și Platon. Dar, în timp ce aceștia recunoșteau dreptul la educație numai așa-numitelor „elite” dominante și exploatoare, „elite” singure posesoare ale unor calități ereditare, Democrit, purtător de cuvânt al democrației sclavagiste, era de convins că orice cetățean are dreptul de a primi instrucție și educație, pentru că orice cetățean își poate dezvolta prin educație însușirile și își poate câștiga prin destoinicie calități **noi**. În consecință, marele gânditor a combătut idealul de educație formulat de ideologia aristocrației reacționare, care nu vedeau în opera educativă pe care o preconizau decât un mijloc de întărire a păturilor sociale conservatoare și de reinstaurare a dominației economice și politice a acestora. Ca ideolog al păturii progresiste a clasei stăpînitorilor de sclavi, pătură interesată de lărgirea cunoașterii naturii și în răspîndirea culturii în cercuri cetățenești cât mai cuprinzătoare, Democrit a înțeles importanța pe care o are educația și învățătura în pregătirea profesională a acelei pături sociale progresiste.

Dar, cu toate că concepțiile lui Democrit în materie de educație sînt la un nivel incomparabil mai înalt, mai avansat decât ideile pedagogice ale contemporanului său Socrate, cu toate 'că, în condițiile istorice date, concepțiile democriteiene în domeniul educației sînt progresiste în grad mare, ele sufăr totuși de limitările și insuficiențele determinate de poziția de clasă a marelui gânditor. Și anume: în nici unul din fragmentele ce ne-au parvenit nu se găsește exprimată ideea că educația și învățătura ar fi un drept al omului ca atare, un drept al tuturor oamenilor, deci și al sclavilor, nu numai al cetățenilor liberi. ..

De aceleași limitări, determinate de aceeași poziție de clasă a filosofului nostru, suferă și etica democriteiană. Concluzia generală ce se degajă din citirea numeroaselor fragmente cu conținut etic este că doctrina democriteiană în această materie reprezintă o concepție neasemănat superioară eticii socrato-platoniciene. Aceasta, fiind o etică a „elitelor” prin naștere și avere, era o doctrină hotărât și intransigent reacționară. Etica lui Democrit, dimpotrivă, oglindește idealurile morale ale păturii sociale progresiste pe care o reprezenta el. Ca atare, ea proslăvește activitatea, inițiativa individuală, energia și meritul personal, făcând din fericirea insului uman scop suprem al existenței omenești. Buna dispoziție, echilibrul sufletească realizat de liniștea sufletească, despre care vorbesc la fiecare pas fragmentele democriteiene, sînt țeluri de viață mărginite, egoiste. Ele oglesc orizontul moral destul de strîmt al păturii de negustori, armatori și proprietari de ateliere meșteșugărești, pătură al cărei purtător de cuvînt a fost, și în acest domeniu, materialistul Democrit.

Incontestabil superioară moralei aristocrației agrare, morala lui Democrit este totuși și ea numai morala unei pături sociale care își trăgea puterea și existența din exploatarea mulțimilor de sclavi și a săracimii zise „libere”. Astfel încît onestitatea și curățenia morală pe care le cere Democrit păturii sociale al cărei purtător de cuvînt era, nu sînt decît deziderate fără posibilitatea de a deveni realități aieva în condițiile istorice concrete date, adică într-o orînduire socială în cadrele căreia și categoriile sociale cele mai progresiste trăiau și se îmbogățeau din exploatarea muncii sclavilor și a săracimii...

Remarcăm că atenția acordată de marele gînditor materialist problemelor de etică a fost generală

epocii în care a trăit el, Democrit fiind, cum observăm cel mai înainte, contemporan cu sofistii și cu Socrate.

*

Asemenea multora dintre sofști și altor contemporani ai săi, Democrit a elaborat și o teorie referitoare la originea limbajului, și alta cu privire la originea societății omenesti. În timp ce privitor la originea limbajului a aderat la concepția conform căreia limbajul ar fi de natură convențională, în legătură cu problema originii societății și civilizației a susținut concepția sănătoasă și confirmată ulterior de știință că societatea civilizată este rezultatul unei îndelungate dezvoltări istorice. În această propășire, lupta pentru existență și practica dezvoltată treptat în tehnică productivă — „nevoia”, zicea Democrit — au jucat rol hotărâtor.

ÎNDRUMĂRI BZ3LIOGBAFICE

Pentru studiul gândirii filosofice și științifice a popoarelor Orientului Antic se recomandă cu folos și astăzi: Paul Masson-Oursel, *La philosophie en Orient*, Paris, Librairie Felix Alean, 1938, apărută ca fascicul **suplimentar** în E. Brehier, *Histoire de la philosophie*, Paris, Librairie Felix Alean, f.a.; de asemenea este încă utilă lucrarea lui Abel Rey, *La science orientale avant les Grecs*, Paris, Editions Albin Michel 1925.

Fragmentele originale ale primilor gânditori greci au fost adunate și editate de H. Diels sub titlul *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I—III, apărută în primă ediție în 1903, refăcută și completată de W. Kranz, începând cu ediția a V-a, 1935—1937. Acest volum stă la baza tuturor traducerilor și edițiilor ulterioare.

Pentru cunoașterea de ansamblu a întregii dezvoltări a gândirii filosofice grecești rămîne încă valabilă monumentală sinteză elaborată în a doua jumătate a secolului trecut, retipărită de atunci în mai multe ediții, de Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*. Alte lucrări cu caracter de sinteză: É. Brehier, *Histoire de la philosophie*, Paris, Librairie Felix Alean, f.a.; L. Robin, *La pensee grecque et les origines de l'esprit scientifique*. Paris, Editions Albin Michel, 1932; edițiile, mai multe la număr, ale lucrărilor: A. Weber, *Histoire de la philosophie europeenne*, A. Fouillee, *Histoire de la philosophie*, W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* și *Geschichte der antiken Philosophie*. De o deosebită importanță sînt lucrările, devenite clasice în literatura de specialitate, ale lui T. Gomperz, *Griechische Denker*, în traducere franceză *Les penseurs de la Grece*, Paris, Payot, 1928, I—II; E. Rohde, *Psyche*, în traducere franceză *Psyche*, Paris, Payot, 1928. Pentru presocratici: J. Burnet, *L'aurore de la philosophie Grecque*, Paris, Payot, 1919; P. M. Schuh *Essai sur la formation de la pensee grecque*, Paris, P.U.F., 1949. A. Rivaud, *Le probleme du de-venir et la notion de la matiere dans la philosophie grecque jusqu'à Theophrast*, Paris, Felix Alean, 1906.

PRELEGERI DE ISTORIE
A FILOSOFIEI MEDIEVALE

' Pornind de la atât de fecunda ido? a marxismului că orice mare epocă **istorică trebuie** explicată și **înțeleasă** prin structura sa economică-socială și ■prin contradicțiile acestei structuri, vom încerca în cele ce urmează să explicăm trăsăturii esențiale ale filosofiei medievale cu ajutorul acestui principiu.

■ Ca orice epocă cu trăsături atât de proprii, de caracteristice, și evul mediu arată o linie de creștere, un punct de apogeu și o pantă de declin și disoluție. Unde începe și unde sfârșește precis această linie nu se poate determina mecanic. Soluțiile de continuitate istorică despre care vorbesc unii istorici idealişti sînt simple iluzii speculative. În ■tratatele și manualele de istorie se spune că evul mediu începe cu prăbușirea Imperiului roman de apus și sfârșește cu căderea Constantinopolului în stăpînire turcească. Unii istorici extind acest ev pînă la epoca formării statelor moderne. În ce măsură se potrivește o astfel de limitare la materia care ne Interesează pe noi?

Pentru a răspunde la această întrebare, să degajăm mai întâi, în termeni generali de tot, — rămînînd să intrăm în precizări pe măsură ce cursul **nostru** va înainta — trăsătura cea mai caracteristică a gîndirii medievale. Ea trebuie prinsă în momentul în care își primește forma cea mai pregnantă, căci în acel moment își dezvelește ea mai vizibil natura sa particulară. Momentul acesta istoric este secolul al XIII-lea, adică apogeul scolas-

ticii. Ce caracterizează în chipul cel mai izbitor gândirea medievală în acea fază a evoluției ei? Efortul de a concilia elemente de gândire disparate, provenite de pe meleaguri de cultură deosebite, elemente cu neputință de conciliat. Aceste date ireconciliabile sînt: rațiunea și credința, experiența și dogma, elerismul și creștinismul, inteligibilul și misticul.

Această particularitate ne pare a fi trăsătura dominantă a gândirii medievale, trăsătura care explică toate celelalte însușiri mai puțin importante *Me* oi. Ar trebui, în consecință, să spunem că avem gândire medievală acolo unde putem constata această notă caracteristică. Iar dacă admitem acest lucru, putem susține, în ce privește începuturile, că gândirea medievală pornește să se plămădească deja în epoca de declin și disoluție a filosofiei elene antice.

>Să motivăm acest punct de vedere: spre deosebire de perioada presocratică a filosofiei grecești, perioadă în care gândirea elenă luptă să se elibereze de mitic și antropomorfic, cînd din aceste motive ea era pe calea ce ducea la constituirea științelor pozitive ale naturii, în perioada a treia, nota *antropomorfă* se accentuează tot mai mult, iar în a doua jumătate a acestei perioade ea devine dominantă prin marea cantitate de elemente mistico-ireligioase pe care gândirea grecească încearcă să le absoarbă. Linia aceasta de desfășurare istorică a Jost, cum am văzut în cursul de istoria filosofiei antice, condiționată de decadența economică, socială și politică a societății antice. Cu dispariția statului grec insul elen — pînă aici pură abstracție politică, căci era integrat organic în colectiv —, izolat de mediul social și de natură, retras în sine, rămîne oarecum singur în fața implacabilei realități, în prima jumătate a acestei perioade, acest ins izolât va căuta „salvarea” numai prin sine, și

filosofia greacă se va concentra în jurul problemelor de morală; în a doua jumătate a perioadei, procesul de disoluție socială și politică accentuându-se, insul acesta rupt de colectiv nu-și va mai găsi „salvarea” nici în sine, ci o va implora de „Sus” . . . , **Oamenii** acestor vremi de bejenie nu vor mai cere filosofiei o teorie a lumii și a lucrurilor reale, ci-i vor cere motive de încurajare; iar în jumătatea a doua a perioadei locul unei astfel de filosofii degradate la rol de morală îl va lua mistică religioasă. Or, nu tocmai aceasta e, în substanță, și trăsătura fundamentală a gândirii medievale, evul mediu nerecunoscînd filosofiei alt rost de existență decît acela de a fi servitoare credincioasă a religiei?

Iată de ce ar trebui să spunem că, în ce ne privește pe noi, aici și acum, evul mediu începe cu acele secole îndepărtate unde, sub influența determinantă a unor condiții istorice materiale, obiective, se plămădește un climat moral specific, deosebit de cel presocratic, antipodic acestuia. Căci, în acele veacuri îndepărtate, lupta se dă, ca și în cursul evului mediu, nu contra miticului și a iraționalului teologic, ci ea se duce pentru apropierea de mitic și teologic.

Se pune acum întrebarea: cînd sfîrșește evul mediu? El ia sfîrșit cu veacurile XIV și XV. Aceasta pentru că elementele de bază ale edificiului pompos ridicat de reprezentanții clasici ai gândirii medievale se dislocă, se disociază în cursul veacurilor amintite, iar edificiul cade în ruină.

Am făcut considerațiile de mai sus pentru a arăta că, în istorie, soluțiile de continuitate despre care vorbesc adesea unii istorici sînt doar artificii, bune pentru a ușura expunerea, dar necorespunzătoare stării reale a faptelor.

Dar, cu toate cele mai sus spuse, este evident că expunerea materiei prezentului nostru curs nu poa-

;e începe decât cu secolul al VI-lea al erei noastre, dică cu ceea ce a urmat imediat după elaborarea arilor sisteme neoplatoniciene și după apariția pereii augustiniene. Aceasta, pentru excelentul și Jauzibilul motiv că istoria decadentei și disoluției gândirii antice elene și gândirii patristice a fost făcută în cadrele cursului de filosofie antică. Prin urmare, cursul nostru de istorie a filosofiei medievale începe, conform obiceiului consacrat, cu secolul al VI-lea, și sfârșește cu veacul al XIV-lea inclusiv.

Aminteam mai sus, în trecere, că orice mare epocă istorică trebuie explicată și înțeleasă, conform metodei marxiste, prin structura ei economică -și socială, cât și prin contradicțiile specifice inerente acelei structuri.. Înainte de a trece la analiza critică a principalelor teme de gândire medievală, să căutăm a explica trăsăturile esențiale ale acesteia cu ajutorul acum amintitului principiu metodologic marxist. Să examinăm adică în ce măsură concepția teologico-idealistă a evului mediu este condiționată de orînduirea feudală a societății medievale, și să vedem cum semnificația adevărată a filosofiei acestei epoci a constat *în* mereu reluatul efort al ei de a găsi o „justificare” ideologică a ierarhiei feudale, bisericești și profane, și a exploatării claselor muncitoare, pe care această ierarhie se rezema.

Cum se știe, orînduirea feudală a apărut pe ruinele orînduirii sclavagiste. Acest proces de transformare s-a desfășurat în forme specifice și în ritm diferit în diversele țări. În apusul Europei, tre-

cerea de la **lumea** antică la cea medievală a fost, cu deosebire. Ea început, legată de o teribilă decadență eretică și culturală. Misticismul și obscurantismul religios era **atotstăpînitor**. PLoa și luptele de clasă se **camuflează** în aceea **epocă** în forma religioasă a „erezilor”.

Ce caracteriza acest **tip** de organizare socială numit orînduire feudală? Sistemul feudal a constat dintr-un ansamblu ierarhic de relații imediate, directe, relații de natură mistico-religioasă de la persoană la persoană și de la om la sol. Relația feudală de oameni „săi” era o relație de subordonare imediată, directă, care luase forma unei participații magice. Riturile periodice exprimau acest fel de identificare mistică.

Dar ierarhia aceasta mistico-magică disimula un vast sistem de raporturi de proprietate, raporturi foarte greu de definite limpede în termeni raționali, juridici.

Piramida ierarhică se rezema pe sol, pe exploatarea țărănimii, și ea avea deci un dublu aspect: a) legături de la persoană la persoană de natură mistico-religioasă și b) relații „juridice” de proprietate, de „drepturi”.

Se pune de-î în **fața** conștiinței medievale problema următoare, problemă iritantă și greu de rezolvată: cum ar trebui reprezentată lumea pentru ca această ierarhie complicată, pentru ca acest sistem de relații personale „săre” și de raporturi de proprietate, de „drepturi” să poată fi „justificat” în fața conștiinței? Cum să fie reflectată de conștiință ierarhia în așa fel încît să facă inteligibile și „justificate” atît legăturile magice ale „obligațiilor” feudale, cit și raporturile de proprietate, adică „drepturile” feudale?

< înainte de a face, prin intermediul arabilor, cunoștință cu filosofia lui Aristotel, gîndirea medievală a încercat „justificarea” ierarhiei feudale în-

prumutînd de la neoplatonici cadrele în care aceștia elaboraseră icoana vastă a unei lumi **ierarhic** organizată. Reluate mereu de la capăt, de către cei n«nai de seamă reprezentanți ai gândirii medievale, străduințele acestea n-au dus însă la rezultate mulțumitoare. Instrumentul ideologic potrivit pentru rezolvarea acestei probleme i l-a servit gândirii vufui mediu, în epoca de apogeu a ei, **filosofia** lui **Aristotel**.

Aristotelismul s-a întemeiat, între altele, și pe o interpretare logico-speculativă a ierarhiei zoologice, operă de clasificare care a format una **din** temele centrale ale cercetărilor și speculației **Stagiritului**. Ierarhia animală, concepută stane de către Aristotel, îi împrumută acestuia o schemă logică, devenind în mîiniile lui o *joraia* de gândire și un instrument de cercetare: ordinea ierarhică pe care o stabilește logica aristotelică între concepte își are originea în bună măsură în zoologia Stagiritului.

Or, prin Toma de Aquino, gândirea medievală a găsit în expresia logico-speculativă a ierarhiei animale expresia ideologică a ierarhiei sale umane. Transplantată pe plan 'speculativ cu ajutorul lui Aristotel, *ierarhia feudală a apărut în fața conștiinței evului mediu ca o ierarhie a substanțelor*, sau — în limbajul medieval — ierarhie a „*formelor substanțiale*”, mergînd de la materia informă pînă la ființa absolută. Fiecare treaptă a scării ierarhice conține și implică treptele inferioare, întocmai cum, în clasificarea aristotelică, fiecare specie conține speciile și genurile inferioare. Pe plan social: fiecare grad al ierarhiei feudale domină gradele inferioare „și cuprinde „drepturile” acestora în propriile sale „drepturi”. *Raționamentul silogistic* care Jeagă genul de specie, coborînd de la acea'sta la aceia, devine pentru medievali singura formă de raționament just. Considerat ca ceva absolut, si-

logismul devine figura „metafizică” a orînduirii feudale.

Astfel a oglindit gîndirea medievală în apogeul ei lumea vremii sale, lumea feudală așa cum i se oferea reflexiei. Succesul tomismului este explicabil în bună parte grație faptului că el a apărut medievalilor ca expresia ideologică îndelung căutată a unei realități economice și sociale existente, ca „justificarea” mult dorită a orînduirii feudale. Tomismul nici nu e altceva decît oglindirea abstractă a ordinii medievale existente, a ierarhiei ecleziastice și feudale și a exploatării claselor muncitoare pe care această ierarhie se rezema.

Spuneam mai sus că o epocă, împreună cu toate creațiile și formele ei de expresie, trebuie explicată nu numai prin structura sa economică-socială, ci și prin *contradicțiile* acesteia.

Deși contradicțiile dialectice care au cauzat mișcarea societății în evul mediu nu par a fi încă toate cunoscute, una din contradicțiile fundamentale ale orînduirii feudale s-a instalat de la început între modul de exploatare și relațiile sociale constitutive ale sistemului feudal: clasa dominantă nu putea trăi decît din exploatarea țărănimii aservite, legată prin legături directe, imediate, de glie. Dominația de clasă a feudalilor, a nobilimii și a clerului s-a tradus practic, adică în realitate, în cedarea de fapt a pămîntului, sub formă de feude, oamenilor vasali ai marilor latifundiari. Or, exploatarea clasei țărănești nu se putea face efectiv decît pe loc. De aici nevoia în care se găseau domnii feudali de a se fixa pe feudele lor. Aceasta a dus la o inevitabilă dislocare a sistemului, constituit, cum am văzut, ca un ansamblu de relații directe de tip militar și mistic, între feudal și vasalii săi. Această

slăbiciune a orînduirii feudale și-a produs efectele sale în cursul a mai multe veacuri. Cu timpul, legătura directă între feudal și vasali a fost înlocuită prin ereditatea feudelor, ceea ce a tras după sine decadența spiritului feudal și a feudalității.

Clasa țărănimii aservite a profitat, evident, de această slăbiciune inițială a orînduirii feudale care fărâmița oarecum din interior solidaritatea de clasă a stăpînitorilor. În cursul întregului ev mediu, țărănimea a dus o luptă de clasă îndârjită — adesea în forma unor răscoale sîngeroase și totdeauna în formă latentă și neîntreruptă ■ — contra exploatării la care era supusă. *Progresul pe plan economico-social s-a făcut prin această luptă a clasei țărănești contra „drepturilor” feudalelor*, luptă dusă și prin revoltă directă și prin obștile satești, *luptă ajutată*, către sfîrșitul evului mediu, și de elementele orășenești ale burgheziei născînde.

Pe plan ideologic, progresul realizat treptat în domeniul economico-social *se va traduce pe plan ideologic în lupta ce o vor da elementele de cunoaștere reală, științifică a naturii, contra elementului speculativ, teologic*. Pe măsură ce ne apropiem de sfîrșitul evului mediu, aceste elemente luate din experiență vor intra în proporție tot mai însemnată în elaborarea concepțiilor filosofice. Iar în veacul al XIV-lea putem constata apariția unor gînditori care au năzuit să elimine tot mai mult din gîndirea lor elementul speculativ și mistic. În general, pe măsură ce, sub influența unor factori istorici de ordin obiectiv, economici, sociali, tehnici, contradicțiile interne ale orînduirii feudale se vor ascuți, vor deveni și pe plan ideologic tot mai evidente, tot mai conștiente contradicțiile logice și gnoseologice ale gîndirii filosofice medievale, ca oglindire a celor material-sociale.

Timp îndelungat, mișcările sociale și politice nu 'Ușes'c isă formuleze pe plan ideologic decît îm-

prumutînd haină teologică, devenind „erezii”. **Astfel** încît disputele teologice și războaiele religioase exprimă și **maschează** în aceeași timp nașterea **burgheziei**, înfiriparea capitalismului și formarea lentă a națiunilor.

Analizele și considerațiile cuprinse *hi* precedentele lecții au fost făcute pentru două motive: 1) Ele ajută să prindem **chiar** de ia **începutul** cursului spiritul generai, **sp'rit** marxist, în care va fi tratată materia vastă a istoriei filosofice medievale. 2) Ele vor servi ca îndîmorsabiie linii de prealabilă orientare în materialul rentităi¹ considerabil și destul de complicat al producției filosofice a evului mediu. Tot pentru acest al doilea motiv, și înainte de a intra în amănunte, să ne fixăm de pe acum în ri,iute și următoarea privire de ansamblu asupra liniei celei mai generale dj mișcare a filosofiei medievale.

Cum se știe, „patristica” a **fixat** în prima ei perioadă principalele dogme ale creștinismului, iar 'în a doua perioadă a ei a legat aceste dogme într-un corp de doctrină unitară, sau pretinsă atare. Tcată această elaborare s-a făcut cu ajutorul cadrelor ele gîndire pe care le oferea elenismul. „Scolastica”, adică filosofia medievală, care continuă, pe acest pian, eforturile patristicii, dezvoltă, tot cu ajutorul unor elemente de gîndire grecească, o fi-leGOiie religioasă în termenii căreia omul evului mediu căuta să înțeleagă lumea ce-l înconjura, și care era lumea feudală. Descoperirea progresivă a fiiosoiei grecești servește medievalilor și instrumente de gîndire cu ajutorul căroră aceștia vor încerca să înțeleagă „dogma”, și elenii le împrumută, lucru mai important, și 'cadre ideologice vaste în care gîndirea medievală va construi speculativ

o icoană a lumii care să „justifice” ierarhia feudală.

În perioada ce 'se întrhdfi pînă în secolul al XII-lea inclusiv, ernaiiaționismul'. neoplatonic este cel ce împrumută scolasticii nu numai schemele ierarhice acum amintite, 'ci tot ei îi dă forme do gîndire cu ajutorul cărora scolastica încearcă să „gîndească”, " să „construiască” genetic dogma *trilnii* și a *creației*, adică principalele dogme ale credinței creștine. Și cum aceeași încercare mereu reluată de medievali de a gîndi iraționalul, adică dogma, destinată de la început să dea gîndul, n-a reușit, scolastica va recurge, în a doua perioadă a sa, în această muncă de Sisif, la ajutorul lui Aristotel, un Aristotel modificat și tăiat pe măsura scopurilor specifice urmările de gîndirea evului mediu. Acest Aristotel falsificat va da scolasticii nu numai „ierahia formelor substanțiale” chemată să „justifice”, .cum am văzut, ierarhia sistemului feudal, ci din teologia, cosmologia, psihologia și etica aristotelică scolastica va scoate o mulțime de elemente cu care va țese un chenar decorativ în interiorul căruia va așeza dogmele fundamentale ale bisericii, dogme pe care în a'ceaslă a doua perioadă a sa ea nu mai avea pretenția să *le* construiască pe cale speculativă. Dar, abia atinsă această etapă de compromis forțat, artificial, între fi'osofie și teologie, între rațiune și mistică prin Toma de Aquino, că, îndată după anul 1300, din motivele de expuse, pretențiosul edificiu tomist cade în ruină prin dislocarea elementelor antagoniste ce fuseseră puse inițial la fundamentul lui.

O linie generală de mișcare asemănătoare celei mai sus trasate caracterizează, în mers, și ritmul de desfășurare a gîndirii arabe și evreești în evul mediu. Întocmai ca în scolastica latină a Apusului, vom putea constata și la evrei și la arabi prima perioadă în care se caută, pe baze și în cadre neo-

platonice, să se „construiască” speculativ dogmele credinței iudaice, respectiv mohamedane. După eșecul acestor încercări, și gândirea medievală arabă și evreiască recurg la Aristotel, pentru a face uz de filosofia lui, în linie generală în vederea unor scopuri asemănătoare acelor pe care le-a urmărit și scolastica latină a apusului european.

**FILOSOFIA IN APUSUL EUROPEI
ȘI IN ORIENTUL APROPIAT IN
CURSUL VEACURILOR VI—VIII**

, După ce Imperiul roman apusean a fost complet invadat și ocupat de „barbari”, după ce Iustinian închise școala filosofică din Atena (529) și după ce Imperiul bizantin își pierduse cele două provincii unde mai dăinuia o viață culturală remarcabilă, adică Siria (cu Antiohia) — ocupată de arabi în 638 — și Egiptul (cu Alexandria) — ocupat de aceiași arabi patru ani mai târziu —, în întreaga orbită a culturii greco-romane se produce, pentru un timp oarecare, o stagnare în producția filosofică, o perioadă când nu se mai adăugă nimic de seamă la vechiul patrimoniu cultural, când nu mai se copiază sau se adaptează la nevoi imediate ceea ce lăsase tre'cutul, când în cel mai bun caz se face operă de compilație.

Cam prin secolul al VI-lea, latineasca dispare ca limbă vie, iar producția intelectuală proprie reapare abia după ce latina e din nou învățată în școli, ca limbă moartă. Acest din urmă fapt se produce abia pe timpul lui Carol cel Mare. Centrele tradiționale de cultură dispar în Occident o dată cu dispariția orașelor, produsă de invazia „barbarilor”; și cu prăbușirea civilizației orășenești se dislocă și învățămîntul filosofic — învățămînt ani'mat de un spirit sofistic — care a dat oarecare unitate de stil celei din urmă perioade a antichității. Bruma de cultură intelectuală care mai rămîne se refugiază

în această **epocă** de bejenie cu deosebire în **mă-năstiri**. Astfel, și pe această cale, speculația filosofică cade în subordinea **vieții** religioase.

În astfel de condiții, nu e mirare că târziu de tot încă, la sfârșitul secolului al X-lea și începutul celui de al **XI-lea**, cultura intelectuală a apusului Europei nu rezistă comparației, pe care ar fi făcut-o cineva, cu strălucita cultură arabă a aceluiași moment **istoric**. Căci, în realitate, abia după cruciade și după catastrofa invaziilor mongole, cultura țărilor apusene atinge un nivel care se apropie de nivelul culturii arate, iar **Inflietatea** Apusului față de Islam nu e câștigată decât cu veacul al XV-lea, după marea expansiune 'maritimă a statelor apusene și după Renaștere.

În perioada care ne interesează în acest moment, există totuși o oarecare deosebire între spiritul **general** care domnește în Apus și cel dominant în țările Orientului Apropiat. Aici, activitatea filosofică pare a fi total absorbită — și la creștini și la necreștini — de problemele misticii religioase. Abia la sfârșitul perioadei, arabii vor deschide o ușă de relativă eliberare. În timpul acesta, în Apus se păstrase un mic lot de cunoștințe care, prin însăși natura lor, se găseau, pentru moment cel puțin, în afara presiunii directe a dogmei. Așa erau u **dintre** „artele liberale” propuse în școli — în școlile ce mai rămăseseră —, ca; gramatica, aritmetica, geometria, astronomia; apoi cunoștințele de geografie și științele naturale pe care Apusul le scotea de-a gata și cu ușurință din scrierile lui Pliniu cel **Băfcrift**; în sfârșit, câteva elemente de etică **laică** provenite din Cicero și răspândite în Apus de scrierile lui Boețiu. Toate acestea continuă să mențină în **Apus** o brumă de interes laic, climat intelectual foarte firav, dar real, care explică într-o măsură oarecare spiritul progresist — pentru secolul al XII-lea progresist — ce i-a animat pe umaniștii

șco:ii diff Chartres. Se mai adăugau aici uncie opere de erudiție ale Romei, ca *Antichitățile romane* ale lui **Varron** și scrierile în care acesta rezuma rezultatele la care ajunsse știința elenă. Tot în această categorie de scrieri ce-au menținut în Apus în oarecare intere;; pentru cunoștințele profane **tre-buie** clasată și opera de compilație a lui Marcianus eila, adevărat magazin, unde autorul a pus la considerabilă contribuție pe Varron, pe Pliniu și primele cărți ale *Organonului* lui Aristotel, pînă la arta I a *Primelor analitice*. Pentru începuturile indirii medievale în Occident, cele două cărți ale *Satir Iconului* lui Capella au constituit unul din izvoarele cele mai însemnate la care apusenii s-au dus să-și scoată informațiile. Această operă a **lui** Capella a fost adesea copiată în cursul evului mediu, operație prin care s-au strecurat numeroase greșeli în text. Și mai numeroase au fost erorile ce s-au **strecurat** în traduceri medievale diverse ale *Satiriconului*.

Producția filosofică a evului mediu începe în **Apus** cu opera **lui** Boețiu. Anicius Manius **Boetitts**, „ultimul roman”, născut pe la 480 în Roma, format la școala **filosofică din** Atena sub direcția unui urmaș al lui Proclus, unde a cunoscut de aproape opera lui Platon și a **lui** Aristotel, și-a propus să transmită Apusului latin toată această învățătură, parte prin traduceri din scrierile celor doi filosofi greci, parte prin ample comentarii făcute în marginea operelor lor. Prin acestea din urmă, Boețiu urmărea să dovedească că există **un** acord doctrinal între Platon și Aristotel. Dar, numit la 510 ministru al lui Teodoric, regele ostrogoților, și căzut mai tîrziu în disgrație sub învinuirea de magie și complet cu împăratul din Bizanț, Boețiu

moare prematur — a fost executat în închisoare la 525 — și nu duce la împlinire decât o infimă parte a planurilor concepute în tinerețe. Dacă acestea ar fi putut fi realizate, și în consecință dacă apusenii ar fi cunoscut opera lui Aristotel deja în veacul al VI-lea, linia de mișcare a filosofiei medievale ar fi suferit, desigur, modificări importante. Lucrurile s-au întâmplat însă altfel, și Boetiu n-a parvenit să traducă decât scrierile de logică ale lui Aristotel.

La traducerea cărții *Despre categorii* ca și la cea *Despre interpretare* (sau „Despre propoziții”), Boetiu a anexat comentarii. Comentarii ce însoțesc *Despre categorii* este inspirat din Porfir. Traducerea *Analiticelor* și a *Topicelor* și o bună parte din comentarii s-au pierdut. Ceea ce s-a păstrat din ele arată foarte puțină originalitate. Atâta cât s-a păstrat însă din această categorie de activitate a lui Boetiu a constituit pentru apuseni, până în veacul al XI-lea, unul din principalele izvoare pentru cunoașterea logicii grecești.

În acest domeniu, Boetiu a mai dat Occidentului o traducere a *Isagogiei* lui Porfir, însoțită și aceasta de un comentariu. Această operă a lui Porfir era o introducere la tratatul lui Aristotel *Despre categorii*, și, cum vom vedea, importanța ei istorică pentru evul mediu este considerabilă. În materie de logică, Boetiu a scris însuși cărți: *Despre silogismul ipotetic*, *Despre silogismele categorice*, *Despre diviziune* și *Despre definiție*.

Inspirându-se din Porfir, Boetiu susține că „substanța”, „calitatea”, „cantitatea” etc, cu un cuvânt, categoriile lui Aristotel, nu se referă la înseși lucrurile materiale, dar nu sînt nici simple clase gramaticale; ele se referă la cuvinte întrucît acestea semnifică lucruri, și se raportează totuși la lucruri întrucît acestea sînt semnificate prin cuvinte. Or, orice nume de lucru fiind mai întîi un nume pro-

priu, pentru a designa un lucru corporal particular, urmează că categoriile și în general toată logica sînt în chip natural adaptate la lucrurile corporale și sînt făcute pentru acestea

•Boețiu a scris și opere teologice, de mică întindere dar foarte citite și comentate în evul mediu, pînă în secolul al XH-lea. Avînd legătură cu scrierile sale de logică, aceste scrieri ridică problema, medievală prin excelență, dacă legile „logice”, „dialectice”, cum le spune el, sînt aplicabile judecă-ților valabile în materie de credință religioasă: dacă i se pot aplica lui Dumnezeu categoriile logice, dacă se poate spune despre el că e „substanță” și are „atribute”. Prin speculații de acest gen, Boețiu este printre primii gînditori medievali care a-bordează problema specific medievală a „concilierii” rațiunii cu credința mistico-religioasă.

Dar cea mai celebră —■ deși nu și cea mai importantă — dintre scrierile lui Boețiu este *Consolatio philosophiae*. Scrisă în închisoare, cartea caută să demonstreze cunoscuta temă stoică conform căreia cele mai grele lovituri ale sortii nu pot distruge fericirea adevăratului înțelept. Dezvoltînd o teodicee complicată/, stoico-pla'toniciană, *Consolatio* . . . nu prezintă în fondul ei discordanță esențială cu creștinismul; cu toate acestea ea este mai eurînd cartea inspirată a unui înțelept antic care așteaptă încurajare și consolare în fața morții de la filosofie, decît opera unui creștin mistic care și-ar căuta salvarea în credință.

Cartea a fost mult citită în tot cursul evului mediu și cu deosebire în prima jumătate a acestuia; ea a servit ca sursă de cunoaștere a unui aspect al gîndirii antice grecești.

Dacă ținem seama, în sfîrșit, că Boețiu, mort la vîrsta de abia 45 de ani, a scris și un tratat de *aritmetică*, unul de *muzică*, trebuie să recunoaștem că rolul pe care și-l asumase în tinerețe a fost, cel

puțin într-o mică parte, împlinit: acela de a fi transmis medievalilor apuseni elemente importante din învățătura grecească pe care el și-o cîștiga la marea școală filosofică din Atena.

Aurelius Cassiodorus, contemporan al lui Boetiu, își asumă o sarcină mai modestă decît nefericitul autor al *Mîngîierilor filosofiei*. A ocupat și el înalte funcții la curtea lui Teodoric și a urmașului său, dar cea mai mare parte a lungii sale vieți — a trăit 93 de ani — a petrecut-o la o mănăstire din Sicilia, unde a scris o vastă operă de compilație, un fel de magazin conceput după **modelul *Satiri**** con-ului lui Capella și intitulat *Institutiones divinarum et saecularium lectionum*.

Scopul urmărit de autor în această vastă enciclopedie — și unde nu intră nici cea mai mică doză de contribuție personală — este înainte de toate practic: să dea clericilor creștini o colecție de cunoștințe utile. Astfel, toată opera lui Cassiodor se compune dintr-o serie de manuale, care ele însele nu sînt decît rezumate ale unor tratate scrise de cei mai diverși autori. Ca atare, această enciclopedie a servit medievalilor de depozit util de informații. Fără să fie original. Boetiu a avut cel puțin meritul de a intra în fondul chestiunilor pe care le tratase; la Cassiodor nu întîlnim o astfel de preocupare. Ceea ce-l preocupă pe el este o idee care va face carieră mare în evul mediu: aceea de a deriva din Biblie cunoștințele profane pe care ni le dau artele liberale ...!

Aceeași preocupare esențială străbate și tratatul său *De anima* (Despre suflet), unde Cassiodor opune, în legătură cu fiecare chestiune ridicată, „**autoritatea** doctorilor veritabili” opiniei filosofilor ..care nu ascultă de legea creatorului, ei mai degrabă de

eroarea umană¹. Cassiodor este hotărât adversar al oricărei forme de materialism, iar pozițiile de gândire pe care se așază inteligența lui sînt neasemănat mai mistice decît acelea pe care se oprișe spiritul lui Boețiu.

Atît *Institution.es*, cît și *De anima* urmăresc mai mult scopuri etico-religioase decît obiective filosofice.

În cursul secolului al VI-lea iau ființă în Spania o mulțime de școli „episcopale”; aproape în același timp își crează și evreii spanioli numeroase școli. În care se păstra tradiția culturii orientale. Între școlile episcopale, vestit era colegiul din Sevilla, cu studii de patru ani, pentru formarea clericilor. Scrierile **lui Izidor de Sevilla** (570—636) au fost destinate învățământului ce se făcea în aceste școli, **învățămînt** hotărît ostil culturii „păgîne”, adică culturii profane.

Opera episcopului Izidor de Sevilla este expresia intoleranței pe care o practica deja biserica catolică și a apăsării pe care ea o exercita în acea epocă nu numai asupra vieții materiale și sociale a mulțimilor, ci și **asupra** conștiințelor.

În *Regula rtionachorum*, Izidor interzice formal **călugărilor** să citească cărțile filosofilor „păgîni”. Enciclopedică, opera episcopului din Sevilla, prin spiritul ei intolerant și prin amploarea ei, schițează stîngaci primul model al viitoarelor „sinteze”, mai exact, preținse sinteze — ce se va strădui să elaboreze gîndirea evului mediu. **Ostilă** filosofiei antice grecești, opera lui Izidor de Sevilla este totuși îmbibată pînă la saturație de importante elemente luate din această filosofie. Din lipsă de ceva mai corespunzător scopurilor urmărite, autorul lui *Originum sive etimologiafum libri XX* admite și el

acea filosofie profană și păgână, dar numai în măsura în care ea „poate fi de folos creștinilor”.

Scrierile lui Izidor de Sevilla compun o operă vastă care, în efortul ei de a construi ierarhic universul omului medieval — univers care să reflecteze ierarhica orînduire feudală — rezumă într-un anume sens toată cultura vremii în care a fost scrisă și oglindește spiritul general al epocii.

Alături de o imagine oarecum pozitivă a lumii, desemnată cu elemente scoase din astronomia și meteorologia greacă, Izidor compune, în scheme împrumutate de la neoplatonici, *un univers organizat ierarhic și oglindind în felul lui stângaci orînduirea feudală a societății medievale*. Acest univers se suprapune pînă la un punct celui construit pozitiv după datele astronomiei și meteorologiei elene; dar spre deosebire de aceasta, el este aranjat ca loc de ședere a numeroase ființe spirituale, clasate în ierarhie după gradul lor de „perfecțiune”.

Pe lîngă aceste două icoane ale lumii, Izidor de Sevilla mai construiește una, adică propriu-zis reproduce una, pe aceea revelată de religia creștină. Acest al treilea univers nu este desemnat de Izidor în spațiu, ca primele două, ci este desfășurat în timp: Dumnezeu creează lumea, îngerii și oamenii; omul cade în păcat, Christos îl mîntuiește; biserica continuă opera lui Christos prin administrarea tainelor; venirea lui Antichrist și sfîrșitul lumii; etc.

Venite din izvoarele cele mai disparate — una din știința antică greacă, alta din neoplatonism, a treia din revelația misticismului creștin — aceste trei concepții asupra lumii nu fuzionează în opera lui Izidor de Sevilla; ele se juxtapun pur și simplu. De altfel, sus-amintitele imagini ale universului sînt expuse fiecare în parte în cîte o carte. Acestea poartă titlurile semnificative următoare: I. *De re-*

rum natura; 2. *De ordine creaturarum*; 3. *Sententiae*.

Aceeași juxtapoziție de elemente eterogene, de informații variate, în opera care, din cauza utilității imediate ce-o prezenta pentru vremea când a apărut, l-a făcut mai cu seamă celebru pe Izidor de Sevilla.. Este vorba de cele douăzeci de cărți ale *Etimologiilor* amintite adineaori. Autorul prezintă această lucrare, modest, ca pe o colecție de rezumate ale lecturilor sale. Și, într-adevăr, lucrarea nu arată nici un efort de sinteză. Autorul tratează despre cele mai felurite chestiuni: despre cele șapte arte liberale, despre medicină, despre religie, societate, despre lucrurile naturale, despre artele manuale, despre agricultură, despre astronomie și chiar despre unele noțiuni de drept luate de la marele jurisconsult roman Gallus; și, în sfârșit, *Etimologiile* tratează și unele probleme de logică, urmărind de aproape ordinea fixată în *Organonul* lui Aristotel și sprijinindu-se pe *Isagogia* lui Porfir și pe Boetiu.

În afară de lucrări de exegeză a Vechiului și Noului Testament, de tratate de liturghie și ierarhie eclesiastică, și altele de această categorie, Izidor de Sevilla a scris și o *Cronică* în care povestește principalele întâmplări de la „facerea lumii” pînă pe timpul său. Erudiția lui e considerabilă și — cum se vede din cele arătate 'mai sus — nu se poate mai multilaterală. În această privință erudiția lui Augustin i-a servit lui Izidor, ca și altora, de model și îndemn. Dar, cum observam și mai sus, această erudiție nu se încheagă nici la Izidor de Sevilla într-un corp de doctrină cît de cît organizat într-o unitate reală. Aceasta, de altfel, nu era realizabilă, cum o dovedesc toate încercările de mai târziu făcute de gîndirea evului mediu. Erudiția lui Izidor de Sevilla rămîne numai în stadiul unei impresiuni dar indigeste erudiții de dicționar. Ideile

sale în materie de filosofie religioasă sînt acelea ale lui Augustin, și ele reprezintă victoria augustinismului în Apusul latin al Europei.

Bolul pe care l-a împlinit opera lui Izidor de Sevilla în Spania l-a împlinit, un veac mai târziu în Anglia, opera lui **Beda Venerabilul (672—735)**. Asemenea lui Izidor de Sevilla, Beda Venerabilul crede că credința catolică poate și trebuie să utilizeze în folosul ei patrimoniul vast de cunoștințe pe care i-a lăsat antichitatea greco-romană. Evident, însă, că în acest ansamblu de elemente variate trebuie făcută — crede Beda, ca și predecesorul său Izidor — o severă selecționare, și nu trebuie reținut decît ceea ce „poate fi de folos creștinilor”. În consecință, inventarul bogat pe care Beda îl dă în *De natura rerum* își pierde, ca și la Izidor — pe care l-a copiat adesea -J-, orice autonomie; enciclopedia lui Beda este întocmită cu același gînd cu care fusese scrisă pentru Spania cea a episcopului din Sevilla. Ea fusese, adică, compusă ca să servească de armătură intelectuală catolicismului englez.

În afară de această operă, din care se desprinde o imagine aristotelică a universului, venită medievalilor acestei epoci prin Pliniu cel Bătrîn, Beda a mai scris o operă, care prezintă pentru posteritate un interes mai mare decît acum amintita *De natura rerum*. Anume, Beda este autorul unei cronici intitulate *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. Beda povestește aici rezistența considerabilă pe care o întîmpinau papii în Irlanda în urma faptului că creștinii din Irlanda nu acceptaseră doctrina augustiniană despre grația divină, ci aderaseră la teza compatriotului lor Pelagius, pe care Augustin o combătuse cu îndârjire toată viața.

Să spunem în această ordine de idei că conflictul acesta doctrinar al papilor cu irlandezii și, prin ei, cu englezii — călugării irlandezi se răspîndiseră în secolul al VII-lea în toată Anglia — maschează un conflict de natură politică: papii căutau în această epocă să-și extindă supremația și în țările din insulele britanice. Populațiile de aici se refugiază, pentru a scăpa de dominația exploatoare a ierarhiei papiste, în „erezia” pelagiană. Să mai reținem, tot în această ordine de idei, faptul semnificativ că în epoca despre care e vorba — și pînă în secolul al XH-lea — papii nu iau nici o inițiativă în materie de speculație teologică. Oameni politici ocupați înainte de toate să-și afirme și să-și asigure „drepturile” și puterea politică pe care o acaparaseră în cursul veacului precedent, papii se interesează de speculația teologică numai în măsura în care aceasta ar fi putut să le amenințe puterea și „drepturile”.

În cursul epocii de care ne ocupăm, adică în cursul veacurilor VI—VIII, în Orient se angajează interminabile dispute în jurul unor probleme de dogmatică religioasă. Aceste dispute au fost însoțite ■— cînd precedate, cînd urmate ■— de apariția unui număr de „erezii” care primejduiau sau chiar rupeau unitatea credinței și a bisericii ce se organizase pe această unitate. Or, știința marxistă ne arată ^eă cele mai multe din aceste „erezii” maschează^ lupte de clasă, lupte sociale pe care le-a dus, fără întrerupere, și în tot timpul existenței Imperiului bizantin, țărănimea contra clasei feudale — nobilime, cler — care, în această epocă, practica în Orient o exploatare și mai sălbatică decît cea practică la aceeași epocă în Apus. În timp ce aici, după dispariția Imperiului roman, a fost nevoie

de o oarecare perioadă de timp pînă ce în locul acestuia s-au constituit noile instrumente de exploatare care au fost stătuțele înființate de „barbarii” năvălitori, în Orient statul antic rămăsese în picioare, ca instrument de exploatare în mîna claselor suspuse. Iar începînd din veacul al IV-lea, cînd biserica creștină devine instituție de stat, exploatarea claselor muncitoare, a țărănimii în special, se face, ca să zic așa, și mai „organizat”, căci ea se face prin colaborarea vigilentă a statului și a **bisericii**. Deja în secolul al VI-lea, biserica este feudalul care dispune de cele mai întinse latifundii, latifundii pe care exploatarea se făcea adesea în forme și mai nemiloase decît pe pămînturile proprietarilor laici. Țărănimea diverselor provincii ale imperiului era supusă nu numai la tot felul de corvezi și contribuții pe care era obligată să le presteze *individual* feudalului stăpîn al pămîntului, ci ea era ținută să răspundă *colectiv*, pe provincii și ținuturi, de achitarea unor impozite exorbitante și în numerar și în natură, către stat. Această fiscalitate, excesivă deja inițial, a crescut mereu din cauza cheltuielilor necesitate de numărul mereu în creștere al războaielor, dar ea a trebuit menținută, cu cele mai drastice mijloace de constrîngere, și din cauză că cel mai mare latifundiar, adică biserica — ca și ceilalți de altfel — era scutită de impozit.

Toate acestea au constituit un izvor permanent al unor lupte de clasă îndârjite, ce au dus, în cele din urmă, la dislocarea imperiului. Căci acesta nu va cădea din cauza turcilor, ci din cauza structurii sale economice și sociale, structură ce va duce, deja în secolul al XI-lea, la decăderea agriculturii, la sărăcire generală și la depopularea imperiului.

Una dintre multele „erezii” răspîndite în veacurile VI—VIII în Orientul Apropiat a fost așa-numitul *monofizitism*. Au aderat la ea populațiile

provinciilor bizantine din Asia Mică, dar ea se răspîndise și în Egipt și în Persia. „Erezia” monofizită este una din formele în care s-a camuflat lupta pe care clasele exploatare ale acestor populații au dus-o pentru a se elibera de sub sălbatica exploatare bizantină. Urmărind ca țintă supremă să se rupă de biserică — și implicit și de statul care era una cu biserica —, aderenții sectei monofizite au recurs la concepte și teorii platonice și neoplatonice pentru a elabora o doctrină după care Hristos, ca întrupare a Logosului, a cuvîntului lui Dumnezeu, nu mai poate fi considerat sub nici un raport ca om. Natura omenească a lui a fost absorbită total de natura sa divină: Hristos este numai Dumnezeu.

Fondul social-politic al „ereziei” monofizite este demascat și de însuși faptul că împăratul bizantin Heraclios, amăgindu-se pe sine, a crezut că înlătură motivele de agitație dacă va ordona patriarhului din Constantinopol să fabrice *ad hoc* doctrina care să împace spiritele și să pună capăt neliniștii ce amenința eu fărîmitarea imperiului. Or, cum spuneam adineaori, „erezia” monofizită, ca atîtea altele, nu era decît forma religioasă — formă potrivită cu momentul istoric în care ea se afirma — prin care-și găseau expresie nemulțumiri mult mai adînci și mai reale, de natură economică și socială. În consecință, împăratul bizantin și clasa dominantă ale cărei interese el le reprezenta ar fi trebuit să recurgă la măsuri cu totul de altă categorie pentru a putea înlătura cauzele adevărate ale agitației și nemulțumirii.

Acestea precizate, e cazul să vedem în ce constă doctrina fabricată de patriarhul Constantinopolului la ordinul împăratului bizantin. Ea a primit numele de *monotelism* și se concentrează în afirmația că sînt două naturi în Hristos, una divină și una umană, dar că aceasta din urmă nu e decît instru-

i

mentul pasiv prin care cea dintâi își realizează scopurile sale proprii. Construită pe baza teoriei platoniciene referitoare la raportul dintre suflet și corp, doctrina monotelită absoarbe, ca și cea monofizită, în ultimă analiză, natura umană a lui Hristos în Dumnezeu. Nedeosebindu-se în substanță de cea monofizită, ea prezenta avantajul politic — sau crezut avantaj — de a fi propusă de biserică și stat împreună.

' Dar monotelismul nu și-a ajuns, evident, ținta urmărită de cei ce l-au inventat. El nu a adus liniștirea spiritelor nici măcar pe plan religios. El a fost condamnat la sinodul din 681 din Constantinopol, deoarece papa își temea propria putere de răspîndirea unei doctrine care, nedeosebindu-se de „erezia” monofizită, ar fi putut canaliza și unifica în Apus aceleași nemulțumiri de natură economi-socială cărora le dăduse expresie această e-erie.

Făceam la începutul acestui capitol observația că, spre deosebire de apusul european — unde grație erudiției romane se păstrase un lot de cunoștințe ce scăpau de sub presiunea directă a dogmei și întrețineau prin aceasta o brumă de interes laic — în Orientul Apropiat activitatea filosofică a fost absorbită total de problemele misticii religioase. Astfel, în opera lui Ioan Damaschin (mort în 749), erudiția profană care ocupase un loc atît de mare în lucrările de compilație ale autorilor studiați în lecția precedentă — este redusă la minimum. Așa, în marea sa lucrare intitulată *Izvorul cunoașterii*, al cărei obiect este expunerea credinței ortodoxe, lucrare ce va servi mai tîrziu de model Occidentului, Ioan Damaschin declară că el nu poate admite alt obiect de cercetare în afară de „lucrurile divine”.

Este adevărat că *Izvorul cunoașterii* are drept introducere o carte mare despre dialectică. Dar rostul și locul dialecticii în economia de ansamblu a gândirii lui Ioan Damaschin nu sînt aceleași care sînt la scolastici apuseni ai epocii. La aceștia, dialectica face parte din „artele liberale”, deci din sectorul oarecum profan al cunoașterii, și e tratată în consecință. La Ioan Damaschin, dialectica este, ca la peripateticieni, numai un „instrument” („organon”), și nu o parte a filosofiei. Ea primește deci în opera lui Ioan Damaschin un loc și un rost mai modest. Este adevărat că deja la peripateticieni și la stoiici dialectica era considerată ca o disciplină care te învață să clasezi concepte, și cu deosebire să te aperi contra atacurilor adversarilor. Ca atare, dialectica era redusă la rolul de „servitoare a filosofiei”. Ioan Damaschin face din ea „servitoare a teologiei”. Și servitoare a teologiei nu în sensul că aceasta, după credința lui Ioan Damaschin, ar avea nevoie de dovezi raționale pe care le-ar putea furniza dialectica. După el, dovezile raționale în sprijinul dogmei sînt și inutile și imposibile — idee pe care scolastica apuseană o va descoperi tîrziu de tot —; dialectica este însă, cu toate acestea, indispensabilă creștinilor pentru a putea discuta și răsturna afirmațiile contrare dogmei, adică „ereziiile”. Acestea, venind de la oameni și nu de la Dumnezeu, pot fi combătute cu mijloace ce vin tot de la oameni, cum sînt mijloacele ce ni le pune la dispoziție dialectica.

Dar, în afară de acest rol relativ modest pe care Ioan Damaschin îl atribuie dialecticii elene, el recunoaște unul, tot atît de modest, și filosofiei grecești în general: acela de a contribui la formularea lipsită de echivoc a adevărilor credinței.

Date în revelația divină¹, acestea se impun cu autoritate credincioșilor. Sarcina rațiunii — și în consecință a filosofiei grecești, fiică a rațiunii —

nu poate fi deci, după Ioan Damaschin, decât aceea — modestă — de a le găsi formulele de expresie cele mai potrivite . . .

Să spunem în această ordine de idei că nota deosebit de caracteristică a gândirii lui Ioan Damaschin este efortul susținut pe care ea îl face să apere domeniul credinței de orice eventuale încălcări ale lui venite din partea raționalismului filosofic, grecesc, bineînțeles. Astfel, acest mistic oriental se străduiește să fixeze limite precise aplicării categoriilor logice ale lui Aristotel în sectorul teologiei. Tot din aceste motive, Ioan Damaschin opune filosofiei unele concepții creștine inaccesibile filosofiei. Așa, pentru creștini, spre deosebire de filosofi, o realitate unică poate avea două „naturi”, pentru Ioan Damaschin, evident, ireductibile.

Drept încheiere să facem observația că în gândirea misticului Ioan Damaschin se amestecă, într-un amalgam destul de confuz, aristotelismul cu platonismul. Cu toate acestea, nu e mai puțin adevărat că prin felul în care ea a pus problema raportului dintre filosofie și dogmă — problemă centrală a filosofiei medievale — opera lui Ioan Damaschin va servi mai târziu de model și izvor scolasticii apusene.

Într-o epocă în care țările monofizite ale Orientului Apropiat încearcă — pentru motivele de ordin economico-social analizate mai sus — să se desfacă de Bizanț, și începuturile civilizației arabe în aceleași țări dezvoltă aici o activitate filosofică lipsită de originalitate, dar nu lipsită de importanță. Lipsită de originalitate, pentru că producția consta în cea mai mare parte din traduceri; nu lipsită de importanță, pentru că aceste tradu-

ceri vor exercita o influență considerabilă asupra desfășurării viitoare a gândirii medievale.

În învățământul din aceste țări, și cu deosebire în școlile din Siria, se introduseseră încă din timpul ultimilor platonicieni — unii dintre ei originari din Siria — comentarea operelor lui Aristotel și mai ales a lucrărilor de logică ale acestuia: *Organonul*. Această activitate care, pare-se, n-a dăinuit în școli decât pînă pe la începutul veacului al VII-lea, a fost continuată și în secolul al VIII-lea, în mănăstirile numeroase ale țărilor din Orientul Apropiat, în Siria cu deosebire. Aici se făcea un studiu intens al lui Aristotel, ceea ce a provocat traducerea în limba siriană a multor opere de ale Stagiritului. Iată câteva nume de traducători ai lui Aristotel: *Ibas*, episcop de Edessa, e amintit deja în veacul al V-lea; *Sergiu* din Reșaina, care a tradus în afară de *Categorii*, *Isgogia* lui Porfir, opera lui Dionisie Areopagitul și lucrările medievale ale lui Galen. *Sergiu* a fost el însuși și autor de tratate de logică. Mai amintim și numele lui *Georgius*, care, în veacul al VII-lea a tradus în limba siriană tot *Organonul* lui Aristotel.

Importanța acestor traduceri provine din faptul că arabii au cunoscut opera lui Aristotel prin ele, iar în Occident studierea lui Aristotel a fost reintrodusă în veacul al XIII-lea sub influență arabă. Astfel, lucrările acestor traducători sirieni cîștigă enorm în importanță istorică.

În ce spirit au fost făcute traducerile și cu ce grad de exactitate?

Mai aproape de texte și mai bine informați decât contemporanii lor apuseni, toți acești traducători lucrează însă în spiritul limitat care a caracterizat și poziția de gândire a lui Ioan Damaschin. Adică, pe traducătorii sirieni nu-i interesează decât opera logică a lui Aristotel, și în această operă numai ceea ce li se pare util pentru susținerea

creдинței religioase. Iată de ce, cu excepția lui Georgius, traduceriile siriene nu trec dincolo de *Primele analitice*. Abia sub arabi, în veacurile IX și X, traducătorii sirieni vor traduce aproape întreaga operă aristotelică.

Acesta a fost spiritul în care fură întreprinse traduceriile operei logice a Stagiritului. În ce privește gradul de exactitate a traducerilor, acesta a fost evident determinat în primul rînd de lexicul unei limbi care, la acea epocă, nu avea încă un vocabular filosofic format. S-a adăugat la acest fapt însă și altul, care a complicat și mai mult operația de traducere. Anume, traducătorii sirieni erau îmbibați de neoplatonism, și traducînd textele aristotelice într-o limbă fără terminologie filosofică formată, ei au căutat cuvinte siriene care să redea sensul neoplatonic al conceptelor aristotelice. Acest fapt a fost plin de urmări, căci prin aceste traduceri neoplatonizate s-a pregătit în țările Orientului Apropiat interpretarea neoplatonică a lui Aristotel, interpretare care va influența poziția ce o vor lua gînditorii *arabi* față de unele aspecte esențiale ale doctrinei aristotelice.

Neoplatonicienii dăduseră alt înțeles multor termeni aristotelici de bază. Pentru a vedea ce deplasare de sens suferă unele concepte aristotelice importante prin aceste traduceri siriene, și în ce măsură a fost transfigurată gîndirea Stagiritului prin ele, dăm aici două exemple: termenul „logos” la Aristotel înseamnă rațiune omenească; la neoplatonicieni „nous” e una din ipostazele divine. Traducătorii sirieni ai lui Aristotel au redat în siriană sensul al doilea al acestor termeni, punînd în mîinile arabilor un Aristotel deformat în direcția pîatoniană.

FILOSOFIA MEDIEVALĂ ÎN VEACUL AL IX-LEA ȘI AL X-LEA

Reiese din cele expuse pînă acum că gînditorii medievali despre care a fost vorba în cele precedente scot din moștenirea filosofică rămasă de la greco-romani *materiale* cu ajutorul cărora ei se străduiesc să construiască icoana unui univers magic-mistic populat de numeroase și variate ființe spirituale, icoană care să le facă posibilă și „înțelegerea” lumii ierarhic structurată ce-i înconjură, și unde să-și găsească și „mîntuirea” pe care o căutau. Dar, în ce privește spiritul general care a animat și a creat cultura antică greco-romană, evul mediu nici măcar nu l-a întrezărit. Pentru acești medievali nu se punea problema să înțeleagă antichitatea în ceea ce a avut ea mai caracteristic și mai de preț, ci întregul efort al lor se îndrepta spre inventarierea și utilizarea bunurilor intelectuale ale culturii greco-romane în interesul credinței lor religioase.

Dar înțelegerea a ceea ce a fost propriu-zis cultura antică grecească n-a fost împiedicată la oamenii acestei epoci numai de acum amintita îngustime a spiritului lor robit de prejudecăți mistico-magice, ci și de împrejurarea, oarecum independentă de voința lor, că pînă în veacul al XII-lea medievalii au cunoscut numai fragmente relativ neînsemnate din producția filosofică a antichității grecești. Înainte de a împinge cronologic mai departe expunerea noastră, să facem aici pe scurt bilanțul operelor filosofice de seamă pe care le-au cu-

noscut oamenii evului mediu în întâia perioadă a acestuia.

1. *Cunoștințe de filosofie elenă*, citită în traduceri latinești:

1. *Categoriile* lui Aristotel, în traducerea lui Boetiu.

2. *Despre interpretare* a lui Aristotel, în traducerea lui Marius Victorinus și Boetiu.

Amintim că la începutul veacului al XII-lea, **Abe-**lard nu cunoștea alte opere de ale lui Aristotel. Abia la mijlocul aceluiași secol școala din Chartres cunoaște restul *Organonului*, cu excepția *Analitice-*lor, din care sînt cunoscute doar partea întâi a **Pri-**melor analitice. În a doua jumătate a veacului XII este cunoscută întreaga operă logică a lui Aristotel.

Sînt însă necunoscute în acea epocă scrierile fundamentale ale sintezei peripatetice, adică metafizica, fizica și psihologia aristotelică. Este de înțeles de ce, fără cunoașterea acestei părți a operei Stagiritului, gîndirea acestuia putea fi considerată, greșit, numai ca un ansamblu de reguli formale de logică. Abia veacul al XIII-lea utilizează din plin scrierile principale ale lui Aristotel.

3. Din opera lui Platon, în epoca despre care vorbim, nu e cunoscut decît un fragment din *Timaios*, în traducerea lui Cicero. Scotus Erigena citează dialogul acesta platonician. Dar, obscur deja la origine, *Timaios* este făcut și mai nebulos de comentariile lui Chalcidius, citite de acești medievali.

Afară de *Timaios* sînt cunoscute numai unele fragmente, unele pasaje platoniciene, citate în scrierile unor părinți ai bisericii. În veacul al XII-lea apar unele copii ale dialogurilor *Phaidon* și *Menon*.

În general, gîndirea platoniciană, atîta cît e cunoscută, e interpretată prin prismă neoplatoniciană și augustiniană.

4. Se cunosc apoi diverse comentarii ale unor scrieri aristotelice. Așa erau *Isagogia* lui Porfir, 'neoplatonicianul, numită și *Institutio*, și *Despre cele cinci cuvinte*. De notat e însă faptul că Porfir este considerat ca un adept al lui Aristotel. Nici nu se bănuiește măcar că el a aparținut unei școli filosofice adverse.

Isagogia lui Porfir, adică introducerea acestuia la *Categoriile* lui Aristotel dă o interpretare gîndirii Stagiritului prin care nu se depășește semnificația pur logică a categoriilor. Porfir nu examinează în ce măsură categoriile, adică noțiunile generale, au caracter obiectiv. Se mulțumește doar să ridice problema, devenind astfel inițiatorul unei dispute celebre în evul mediu, dispută care poartă numele de aceea a *universalelor*, și care a durat în tot cursul evului mediu.

Se mai cunosc apoi comentariile lui Boetiu asupra *Categoriilor*, rit și cele la *Despre interpretare*.

Întîia jumătate a evului mediu n-a cunoscut decît atît din filosofia elenă. Nu a cunoscut din neoplatonism nici o operă originală. Iar despre epicurism, stoicism și pitagorism n-a avut decît foarte laconice referințe în scrierile patristice.

II. În ce privește cunoștințele ce le-a avut evul mediu pînă în veacul al XH-lea din producția filosofică a Romei, ele se reduc la unele scrieri de ale lui Cicero, Seneca, la cîteva fragmente din Lucrrețiu, și apoi la opere de compilație din epoca de cadenței imperiului.

III. Dintre scrierile epocii patristice erau în circulație opera lui Augustin, o parte din scrierile lui Origen, opera lui Ioan Damaschin, aceea a lui Dionisie Areopagitul și a lui Maxim Mărturisitorul, precum și alte cîteva de mai puțină importanță.

În comparație cu filosofia secolelor VI—VIII, filosofia veacurilor IX și X, despre care va fi vorba în prezentul capitol, arată un avânt care poate fi considerat ca un fel de „renaștere”, de trezire și intensificare a forțelor intelectuale ale acestor timpuri. Acest fenomen a fost condiționat de factori obiectivi, politici, factori ce au făcut posibilă o colaborare a celor ce se îndeletniceau cu probleme filosofico-culturale, puse, evident, mereu în legătură cu problemele și interesele vieții religioase. Factorii obiectivi care au creat în aceste veacuri condiții materiale mai prielnice muncii intelectuale au fost cele trei imperii ale epocii: imperiul arab și bizantin în Orient, și imperiul carolingian în Apus.

Imperiul carolingian a fost în fond o teocratică. După cum reiese din una dintre celebrele scrisori ale lui Carol cel Mare, scopul suprem al existenței imperiului este să întărească credința catolică în interior și să apere cu armele bisericii lui Hristos contra necredincioșilor în exterior.

Într-o organizație politică astfel concepută, învățămîntul, cunoașterea, cultura în general nu sînt considerate decît ca mijloace pentru întărirea credinței religioase. Învățătura pusă în serviciul unui astfel de scop face parte întregitoare din conceptul de imperiu, conceput el însuși ca o teocrație.

Carol cel Mare se considera pe sine nu numai un șef politic și militar al imperiului, ci și un dirigiuitor suprem al credinței. În astfel de condiții, mobilizarea și gruparea forțelor intelectuale apusene, pe care el a sprijinit-o și a făcut-o posibilă, n-a avut decît rolul subordonat de a servi interesele credinței și ale bisericii, fundamentate pe ea.

În convingerea că învățătura poate servi la „cunoașterea lucrurilor divine”, Carol cel Mare organizează în imperiul său școli, celebre în acea epocă, care aveau chemarea să dea elevilor cunoștințele

preliminare indispensabile pentru cunoașterea Scripturilor. Și cum singurele țări unde se păstrase ceva din patrimoniul cultural antic erau pe vremea aceea Irlanda și Anglia — spre răsărit de Rin nu se cunoștea limba latină, iar spre vest de Rin ea nu se mai cunoștea —, Carol cel Mare organizează în-Vățămintul așezînd în fruntea lui călugări chemați din insulele de dincolo de Canalul Mîneicii.

Alcuin (735—804), maestru al școlii episcopale din York, chemat de Carol cel Mare la 785 să organizeze învățămîntul, l-a și organizat cu pricepere și autoritate, în spirit augustinian. Ca și maestrul său Augustin, Alcuin era convins că rostul filosofiei nu poate fi altul decît acela de a „citi opera Creatorului”, căci cunoștințele pe care ea le poate da corespund întocmai datelor revelației, credea Alcuin, împreună cu clasa socială al cărei purtător de cuvînt era. Pentru el, ca și pentru Carol cel Mare, — care, zice-se, frecventa împreună cu fii săi școala palatinală condusă de Alcuin — învățămîntul ar fi rară curiozitate și n-ar avea, în consecință, nici o justificare dacă el n-ar duce cu necesitate la o înțelegere și mai adîncită a „adevărurilor” date în revelație.

De aceea, Alcuin nu credea că învățămîntul ar trebui organizat în așa fel încît el să nu ducă la mărirea cunoștințelor cu descoperiri noi, ci el trebuia făcut pentru a arăta ce s-a descoperit pînă aici de adevărații înțelepți, care în fond n-au descoperit nimic, căci cunoștințele cuprinse în cele șapte arte liberale nu le-au creat oamenii înțelepți, ci le-au găsit create de Dumnezeu în natura lucrurilor! „. . . în consecință, contribuția personală feti celor ce învață nu poate fi aceea de a inventa, ci numai de a o transmite mai departe.

Am zăbovit un moment asupra spiritului general în care a fost organizat, prin Carol cel Mare, în veacul al VII-lea, învățământul pe continent. Această, pentru că ideile mai sus amintite, idei care — cum am mai spus-o — n-au fost personale ale lui Alcuin ori ale lui Carol cel Mare, au prezidat ca directive fundamentale ale învățământului tot cursul evului mediu. Prin ele, Alcuin, a cărui operă speculativă nu prezintă mare interes, a jucat un rol important ■— deși indirect — influențând viața intelectuală a întregului ev mediu. Scrierile lui Alcuin, dintre care amintim pe cea intitulată *Despre virtuți și vicii*, influențată de opera lui Cicero *De officiis*, au servit medievalilor mult timp de manuale. Iar școlile înființate de el au fost cele mai importante centre de învățământ în Apus,, înainte de înființarea Universității din Paris.

Dintre școlile care iau ființă în epoca carolingiană să amintim pe cele mai importante: școala palatină de la curtea lui Carol cel Mare și cea din Tours, ambele conduse de Alcuin, cea palatină fiind condusă apoi de Scotus Erigena; școlile din Fulda, St. Gallen, Paris, Chartres, Corbie, Reims, Utrecht, Miinster, Lyon ș.a.

Din cauza invaziei vikingilor în insulele britanice, numărul călugărilor „scoțieni” veniți pe continent a crescut enorm în cursul veacului al IX-lea. Prin ei s-a întărit influența concepțiilor neoplatoniciene asupra gândirii medievale. *Hildouin*, abatele mănăstirii Saint-Denis, traduce, la mijlocul veacului IX, opera lui Dionisie Areopagitul. Scotus Erigena a tradus-o ceva mai târziu. Între mijlocul secolului al IX-lea și mijlocul celui de al X-lea veac, epocă anarhică și tulbură, acești călugări „scoțieni” și mănăstirile lor au fost factorii

care au asigurat în bună parte continuitatea muncii intelectuale, atîta cită a fost. Marile mănăstiri de la Fulda, Corbie, St. Gallen și altele., posesoare ale unor domenii întinse cu populație numeroasă și dezvoltînd o însemnată activitate economică, țin locul și rolul orașelor dispărute. Ca atare, aceste (mănăstiri sînt, în aceea epocă de bejenie, singurele centre unde se păstrează și se transmite moștenirea trecutului.

ÎNCERCAREA DE SINTEZA A LUI JOAN SCOTUS ERIGENA

Din cele expuse în lecțiile precedente am putut constata că, pînă la sfîrșitul veacului al VII-lea, gîndirea medievală n-a fost în stare să producă decît în Orient o operă unde efortul de a acorda în corp de doctrină unitară elemente de proveniență diversă este vizibil și contrabalansează munca de simplă catalogare și compilație. Este opera lui Ioan Damaschin, despre care a fost vorba într-o lecție precedentă. Dimpotrivă, Apusul, pînă la sfîrșitul secolului amintit, n-a produs decît opere de inventariere a ceea ce se cunoștea din strălucita producție intelectuală a antichității greco-latine; și am văzut în lecția precedentă cît de puțin se cunoștea. Acest efort de „asimilare” a elementelor de gîndire filosofică moștenite de la predecesori a fost, se vede, atît de extenuant pentru apuseni, încît consumindu-le, timp de veacuri, toate forțele intelectuale, nu le-a mai rămas energie spre a încerca elaborarea unor sinteze de gîndire pe plan mai înalt. Această împrejurare explică poate, în parte, de ce Apusul veacului IX-lea și al celor două secole următoare n-a arătat înțelegerea cuvenită operei de sinteză a **Iui Ioan Scotus Erigena**.

Scotus Erigena e cel dintîi gînditor de seamă al evului mediu apusean. Numele lui domină cu pu-bere producția filosofică a întîiei jumătăți a gînjirii medievale apusene. S-a născut în Irlanda, la începutul veacului al IX-lea (între 800 și 815). Numele Erigena, sau mai exact Eriugena, vine de la

„Eriu”, cum se chema în limba celtică Irlanda; iar numele de Scotus derivă probabil din „Scoția Maior”, nume purtat de Irlanda pînă în veacul al XI-lea. Cum am mai amintit, Irlanda era în acea epocă tulbură păstrătoarea tradiției culturale, țară unde, după mărturia lui Beda Venerabilul, existau încă oameni care vorbeau latinește și grecește ca în propria lor limbă maternă. Printre aceștia a fost și Ioan Scotus Erigena, fapt care i-a făcut cu puțință să studieze toate cărțile de seamă, latinești și grecești, accesibile în veacul al IX-lea unui medieval apusean. Lucru ce se vede din scrierile lui Erigena.

Către mijlocul veacului, Erigena e chemat de Carol Pleșuvul în fruntea școlii palatine din Paris și trăiește la curtea strălucită și, pentru acele vremi, cultivată a acestui rege. Cu moartea regelui Carol Pleșuvul dispare și persoana lui Erigena de pe scena istoriei. Nu avem informații sigure privitoare la ultimii ani ai vieții lui Erigena. După unele date, el ar fi fost chemat de Alfred cel Mare la Oxford, iar mai târziu ar fi înființat o școală la Malmesbury și ar fi murit ucis fiind de elevii săi. Conform altor informații, Erigena ar fi murit în Franța, cam în același timp cu protectorul său Carol Pleșuvul. Am zis „protectorul său” pentru că, condamnat pentru „erezie” de două sinoade — în 885 și în 859 —, Scotus Erigena și-a putut salva viața numai grație protecției regelui a cărui școală o conducea.

Deși *De Praedestinatione* pe care Erigena a scris-o¹ la cererea a doi episcopi spre a combate o erezie, căzînd el însuși în erezie și combătut fiind de cei la cererea cărora a scris-o, deși *De Praedestinatione* dovedește că autorul ei cunoștea unele poziții de gîndire neoplatonică înainte de a veni la Paris, sarcina primită de la Carol Pleșuvul de a traduce <în grecește în latinește scrierile lui Dionisie Areopagitul și pe acelea ale comentatorului acestuia,

Maxim Mărturisitorul, a avut o influență covârșitoare asupra concepțiilor pe care Erigena le-a dezvoltat în opera sa principală, și prin această operă, asupra evoluției ulterioare a filosofiei medievale.

Este adevărat că traducerea lui Erigena, făcută, după obiceiul medieval, cuvînt de cuvînt — sub fiecare cuvînt elen este scris cuvîntul latin corespunzător —, fusese precedată de traducerea abatelui din St. Denis. Cu un veac înainte, papa trimisese lui Pepin cel Scurt scrierile lui Dionisie Areopagitul. Dar, din lipsă de cunoaștere a limbii grecești, nimenea n-a știut să le descifreze. Colecția scrierilor Areopagitului a mai venit o dată în Franța, tot ca dar, și anume ca dar al împăratului bizantin trimis regelui Franței. Abatele mănăstirii St. Denis traduse în latinește aceste scrieri în jurul anului 830. Ele însă n-au intrat în circulație decît prin traducerea lui Erigena, făcută începînd de la 860. Pînă în veacul al XII-lea medievalii apuseni vor citi pe Dionisie Areopagitul în traducerea lui Erigena.

Prin această traducere și prin marea sa operă *De divisione naturae* Scotus Erigena introduce în gîndirea medievală elemente neoplatonice atît de numeroase și atît de inextricabil împletite cu elemente dogmatice încît aceasta nu va urmi reuși să se emancipeze de sub influența neoplatonismului. Este adevărat că Erigena însuși nu suferise influențe neoplatonice doar prin scrierile Areopagitului. Cînd s-a apucat de traducerea acestora și de traducerea lui Maxim Mărturisitorul, gîndirea lui Erigena, cum am amintit adineaori, era deja îmbibată de elemente neoplatonice venite din alte izvoare decît acelea pe care le constituiau acești doi gînditori ai Orientului Apropiat. În *De divisione naturae* autorul ne trimite rîspicat și la alte surse: la Augustin, Grigore de Nyssa și Grigore Nazianz; la Va-

sile cel Mare și Origen; în sfârșit, la *Timaios* al lui Platon.

Prin Ioan Scotus Erigena, gândirea medievală a Apusului, în această epocă a dezvoltării sale, a făcut un remarcabil efort spre a înțelege, cu ajutorul neoplatonismului, lumea așa cum o vedea ea; după cum, în apogeul său, ea a recurs la ajutorul lui Aristotel pentru a atinge aceeași țintă. De-a-cum, lumea va apărea gândirii medievale ca o *totalitate ordonată ierarhic*, totalitate în care locul fiecărei ființe și al fiecărui lucru este determinat de gradul lor de perfecțiune, ori de gradul de perfecțiune al speciei și clasei din care face parte. Cum am arătat în lecțiile premergătoare ■ — în cea introductivă ca și de câte ori ni s-a prezentat de-atunci ocazia —, ierarhia aceasta, formulată pe plan abstract filosofic, este expresia ideologică a ierarhiei ce stătea la baza orînduirii economice și sociale a societății evului mediu. Este evident că, elaborînd cu ajutorul neoplatonismului, și mai tîrziu cu acela al aristotelismului deformat, o concepție metafizică în care universul apare ca o ierarhie de forme de existență, gândirea medievală nu face decît să proiecteze pe planul „veșniciei” realitatea socială a epocii care i-a dat naștere.

⁽ În marea operă *De divisione naturae*, terminată de Erigena către sfîrșitul vieții sale, în jurul anului 870, gândirea evului mediu apusean a reușit oarecum dintr-odată și fără suficientă preparație prealabilă să-și construiască o interpretare grandioasă a unui astfel de univers. Dar tocmai această lipsă de pregătire prealabilă suficientă, efect al stadiului rudimentar de dezvoltare în care se găsea în veacul al IX-lea gândirea medievală, explică de ce aceasta nu și-a dat seama nici în cursul veacului următor că fresca universului desemnată de Erigena aducea tocmai ceea ce căuta pe plan ideologic inteligența medievală: adică o icoană care „ex-

plică" filosofic și „justifica" pe plan abstract, în fața conștiinței, lumea ierarhică a orînduirii feudale. Dacă ținem seama de momentul istoric cînd ea fusese elaborată, icoana universului construită de mintea cuprinzătoare a medievalului Erigena era chiar neașteptat de reușită.

De la întîiul său contact cu neoplatonismul, contact stabilit înainte de a fi primit sarcina traducerii scrierilor Areopagitului, Erigena și-a dat seama că imaginea pe care o construise neoplatonismul despre lume arăta, între multe alte înrudiri, o importantă trăsătură comună cu concepția creștină a lumii. Și anume, asemenea creștinismului și neoplatonismul elaborase o concepție teocentrică a universului. Atît în neoplatonism, cit și în creștinism, universul, printr-o mișcare dublă de coborîre și urcare, adică printr-o mișcare ritmică care constituie toată istoria lui, purcede din divinitate și se întoarce în /divinitate. Erigena a văzut în același timp și deosebirea care desparte creștinismul de neoplatonism în ce privește felul cum concep unul și celălalt acest proces de mișcare ritmică a lumii: la neoplatonici, momentele succesive ale procesului derivă unul din altul în chip necesar, natural și veșnic; în concepția creștină diversele momente sînt constituite de un șir de evenimente istorice, determinate fiecare de cîte o „liberă" inițiativă: creație, cădere în păcat, mînluire, viață veșnică, iată principalele momente ale istoriei lumii așa cum o concepe creștinismul. La neoplatonici, procesul de mișcare ritmică a existenței consta într-o diviziune progresivă — vezi titlul semnificativ al operei lui Erigena: *De divisione naturae* —, și invers, într-o întoarcere progresivă la unitate. Realitatea, care în primul principiu se găsește în stare de unitate completă, pe planurile interioare ale existenței — planuri ce derivă din primul principiu și unele din altele în chip necesar —, se găsește în stare de

diviziune tot mai mare, proporțional cu distanța la care diversele forme de existență se află față de principiul suprem.

Inspirându-se dintr-o astfel de concepție, *De divisione naturae* a lui Erigena tratează, într-un cadru ce angajează tot universul, marea temă a credinței creștine: originea omului de la Dumnezeu și întoarcerea Lui la Dumnezeu. Dumnezeu sau cauza supremă este principiu și țință supremă a existenței considerată în totalitatea ei. Gradul de realitate al tuturor formelor de existență este determinat de natura raportului lor cu originea ultimă la lor, cu Dumnezeu, iar gradul /valorii lor se măsoară cu forța cu care ele tind către ținta lor su-remă, către Dumnezeu. *De divisione naturae*, arătând în ritm neoplatonic cum porcede creatura din Dumnezeu și cum se întoarce ea în Dumnezeu, consideră starea de după căderea în păcat & omului ca limită extremă a diviziunii și îndepărtării existenței — a existenței în general, nu numai a omului — de primul principiu. Iar „mîntuirea” este, în concepția lui /Erigenia, începutul uniunii finale a ființelor unele cu altele și cu Dumnezeu.

! Privită pe altă latură a ei, mișcarea aceasta a firii în ansamblul ei, de la Dumnezeu ca principiu și origine la Dumnezeu ca scop ultim, această dublă mișcare, de coborire („analysis sive resolution”) și urcare („reversio sive deificatio”) are în doctrina medievalului Erigena o dublă semnificație. Cea din-tîi, *rrtai de supixtfață*, exprimă ideea diviziunii naturii ca descompunere a unui tot în părțile sale, diviziune făcută conform tuturor regulilor diviziunii logice, ca și cum procesele de transformare pe care le suferă realitatea n-ar fi altceva decît diviziunea logică a genului în speciile sale. Cea de-a doua semnificație, *mult (miai adincă* decît cea din-tîi, prin ideea coborîrii dintr-un principiu unic către nenumărate specii particulare și a suirii de la

'aceste specii la principiul ce le unește într-un tot Unitar, exprimă conceptul *organizării ierarhice a universului*, concept atât de scump gânditorilor medievali. Am văzut în analizele cuprinse în toate lecțiile precedente, tea și în prezenta lecție, de ce inteligența expo'nenților claselor stăpînitoare ale orînduirii feudale a arătat, în tot cursul evului mediu, așa de mare predilecție și adeziune față de acest concept al organizării ierarhice a universului. Pentru a evita repetiții prea frecvente, nu mai insist și aici.

; Economia cursului nostru nu permite să intrăm în amănunte și nici să zăbovim prea mult la fresca grandioasă zugrăvită de Scotus Erigena ,care, spre deosebire de predecesorii săi apuseni, nu mai e un simplu compilator, a cărui gîndire, deși utilizează numeroase izvoare, nu se mai lasă înecată de acestea. în analiza făcută pînă acum, noi am încercat să desprindem, din doctrina bogată *ia* elemente și complexă a acestui medieval, numai trăsăturile ce ni s-au părut esențiale, adică acele poziții caracteristice prin /cară gîndirea lui Erigena oglindește, în felul ei, realitatea economico-sacială a timpului care a dat naștere operei *De divisione naturae*.

Cu toate acestea, pentru întregirea celor de mai sus adăugăm și considerațiile ce urmează:

Deși prin marea schemă neoplatoniciană descrisă sum/ar mai sus Erigena a urmărit în primul rînd interpretarea principalelor dogme ale credinței creștine (dogma creației, a căderii în păcat, a mîntuirii, a trinității etc), interpretare pe care, în naivitatea lui, el a crezut-o rațională, dc/ctrinla lui Scotus Erigena pune principalul accent nu pe experiența religioasă considerată ca viață interioară, ci ea împinge pe primul pîan considerarea structurii universului. E adevărat că această considerare nu e la Erigena decît un fel de contemplație metafizică

a lumii. Dar, așa cum e, ea înseamnă totuși ceva mai mult decât contemplația pur interioară a misticului. Ea înlocuiește drama personală, individuală a mântuirii printr-o lege universală care face ca toate formele de existență să tindă cu necesitate a se întoarce în forma de existență unică din care s-au desprins. Deși e abordată în termeni de gândire preștiințifică și îmbibată cu elemente (mistice, a-cestă concepție a lui Ioan Scotus Erigena reprezintă un progres, dacă ținem seama de tot ceea ce medievalii apuseni au produs pe acest plan înainte de el.

¹ Cu toate că, dînd universului structura mai sus descrisă, și mergînd în bună parte pe urmele a doi gînditori ai Orientului Apropiat, pe urmele lui Dionisie Areopagitul și Maxim Mărturisitorul, Scotus Erigena a creat pe seama medievalilor apuseni marele cadru în interiorul căruia gîndirea acestora va căuta, la apogeul ei, să așeze și lumea revelației și lumea lui Aristotel, două lumi atît de deosebite, biserica a privit de la început -cu ochi bănuitori doctrina elaborată în *De divisione naturae*. Cu toate că tema fundamentală a credinței creștine, tratată de Erigena într-un cadru atît de vast, a fost reluată mereu de gîndirea evului mijlociu apusean și ea constituie, în substanță, tema fundamentală a „Summae”-lor veacului al XIII-lea acceptate cu încîntare și orgoliu de -biserica catolică, a’ceasta, prin papii ei, la mijlocul secolului al XI-lea și la începutul celui de al XIII-lea ,veac, a aruncat (de două ori în flatările rugului *De divisione naturae*. ■ Motivul acestei repetate condamnări este limpede: Scotus Erigena a fost un „eretic”. În ciuda tuturor asigurărilor de catolicitate pe care Erigena le dădea, a autorităților doctrinare pe care le invocă, a numeroaselor argumente pe care le adu-

icea, în ciuda bunei sale credințe și în ciuda amplei teale inteligențe, Ioan Scotus Erigena era oarecum „predestinat” să fie un „eretic”. A'ceasta, pentru idublu motiv. Unul din motive trebuie căutat în însăși sarcina :ce și-o asumase; al doilea, în structura inteligenței sale.

I Sarcina pe (care și-o luase era cu neputință să t'fie dusă la bun sfârșit. Căci, pe plan pur tdoctrinar, 'adică pe acela care era mai accesibil conducătorilor tei doctorilor bisericii, era absolut imposibil de 'creat o sinteză rea'lă între două Junii atît de diferite 'ca cele ce-și găsiseră expresie ideologică în filosofia greacă și în dogma creștină. Această sinteză ireală n-a reușit s-o realizeze nici un medieval. Căci, (ceea ce a elaborat pe planul acesta Toma de Aquino n-a fost o sinteză .reală, ti pură amăgire.

A doua isursă a „ereziilor” lui Erigena spuneam 'că trebuie căutată în structura inteligenței sale. Că'ci, condusă de icele mai sincere bune intenții, inteligența lui Ioan Scotus era prea îndrăzneată, 'prea personală pentru a putea rămîne, fără intermitențe, umflă servitoare a. dogmei. Necunoscînd decit fragmente /din heoplatonism și reconstituind din propriile sale puteri poziții neoplatonice esențiale, această inteligență largă și :adîncă în .același 'timp nu putea să nu l'spargă la fiecare pas cadrele înguste ce i le impunea dogma și să nu-l facă să 'cadă mereu pe Erigena >în atît de temuta și de detestata „erezie”.

¹ Iată, între multe altele, cîteva puncte de doctrină unde gîndirea t'lui Erigena alunecă h'otărît pe poziții care dislocă dogma (bisericii: 'întoarcerea lumii la Dumnezeu prin uniune finală cu el implică afirmația, potrivnică învățaturii bisericii, 'că toți oamenii devin eterni prin contopire cu ființa și realitatea supremă. Dar o astfel de concepție afirmă implicit — în terminologia și pe planul determinat de spiritul epocii — un optimism

Tieîngăduit de doctrina oficială a bisericii, doctrină îmbibată de pesimism și mizantropie. În limbajul lui particular și naiv, Erigena anunță cu îricintare că adevărata rațiune ne învață că nimeni nu poate fi „coetern”, viața veșnică a lui Dumnezeu va absorbi moartea, iar fericirea lui va stinge mizeria . . . Prin întoarcerea la Dumnezeu, scrie el, omenirea întregă este mântuită, și e o copilărie să crezi că există chinuri (veșnice și iad subteran. Iadul ca și raiul nu sînt „locuri”, ci stări sufletești, una de fericire, produsă de mîntuirea realizată, cealaltă de mizerie morală, provenită din dorința Sracă neîmplinită a mîntuirii.

Un alt punct unde doctrina lui Ioan Scotus Erigena se desparte total de cea a bisericii, spărgînd cu desăvârșire cadrele dogmei, este felul cum îl concepe raportul dintre Dumnezeu (și lume. Deosebirea care există în acest punct între dogmă și doctrina lui Erigena cuprinde în ea și le determină, în substanță, pe toate celelalte: se știe că dogma creștină face distincție absolută între lume și Dumnezeu. Acesta este coriceput ca o ființă transcendentă, dotată cu personalitate, "creatoare a lumii, dar în afara lumii. În doctrina lui Erigena, dimpotrivă, universul se confundă cu Dumnezeu, lumea nu are gradul de realitate pe care îl recunoaște dogma. Cu toate asigurările date de autorul operei *De divisione naturae* și cu toate eforturile depuse de unii istorici ai filosofiei medievale, este imposibil să fie puse de acord în acest punct important învățătura lui Erigena cu învățătura bisericii

Cătei, oricum am privi lucrurile, stufoasa carte a lui Ioan Scotus Erigena își concentrează nepuizabil de numeroasele-i raționamente în afirmația [fundamentală că tot ce există nu există decît în măsura în care participă la esența divină, în mă-

.bura în care este o manifestare a substanței divine care, singură, subzistă prin sine și are realitate idepJină. Formule ca: „Dumnezeu e în toate”, „el (devine totul”, „totul e participare la esența lui”; creatura subsistă în Dumnezeu și el se crează în chip inefabil și secret creând creatura; creator al (universului, el devine univers creat, și el, <eare produce toate, devine produs în toate, astfel de formule isint expresii ce s-au desprins de pe fondul iuttei concepții pant'eiste a lumii, concepție care nu (numai că era greu de împăcat cu doctrina (bisericii, tiar care amenința să răstoarne din temelii această doctrină.

Este adevărat că Erigena, dîndu-și seamă de implicațiile primejdioase penltru el aîe unor astfel de vederi, și crezîndu-se, eu toate acestea, fiu supus al 'bisericii, revine tîfnereu asupra ideii areopagite că nimic nu poate fi afirmat despre creatură și despre Dumnezeu în același sens. Mergînd pe urmele Jui Dionisie .Aeropagitul și ale lui Boetiu, aacceptă și el deosebirea radicală pe care cel dinții o făcuse între „teologia pozitivă sau afirmativă” și „teologia negativă”, și susține că esența lui Dumnezeu este incognoscibilă nu numai pentru noi, dar în chip absolut; și în consecință, nu există categorii de gîndire și «cuvînt corespunzător prin care noi /să-l putem numi pe Dumnezeu în mod adecvat. Altă dată, recurge la imagini pentru a arăta că întoarcerea creaturii la Dumnezeu — mai precis în Dumnezeu — „deificarea” păturii, cum spune el adesea ■—■ nu înseamnă nicidecum supresiunea acesteia prin contopirea ei cu 'esența divină, întocmai cum aerul nu încetează de a fi aer pentru că îl luminează razele soarelui, /și nici metalul topit nu încetează de a fi metal, deși pare a se fi transformat în foc, a fi devenit foc. Tot așa, susține Erigena, corpul, spiritualizîndu-se\ va rămînea tot corp, iar sufletul omenesc va rămîne

ceea ce aste, transformându-se <și devenind as&—mănător lui Dumnezeu. Nu poate fi de'ci vorba în nici un caz de transmutație și confuzie de substanțe, ci numai de uniune a lor, uniune în care ele își păstrează toate proprietățile ce le definesc: „adunatio sine confusione vel Imixtura”.

Este evident că toate aceste „explicații” — și mul'te altele aduse de Erigena, care nu dorea nici-decum să ffie „ereticul” iscoditor de învățături noi — nu puteau prezenta în ochii vigilenți ai do'ctorilor catolici decît valoarea pe rare', în ultimă instanță, ele o aveau, adică o valoare pur verbală. Cînd biserica a aruncat cartea lui Erigena în flăcări, ea 'și-a dat limpede seama că astfel de „precizări” 'nu înlăturau fondul panteist al doctrinei, defecfășurată într-un cadru atît de impunător în *De divisione hvaturae*.

Înainte de a încheia, să ne oprim un moment la o singură implicație „eretică” — din 'cele multe — cuprinsă în 'acest din urmă punct al doctrinei lui Erigena, și să remarcăm că el afirmă despre originea lumii un concept ^pcu totul altul decît acela pe care-l susține biserica. Cum se știe, biserica propagă ideea creației din 'nimic („creați o ex nihilo”); creația lumii este, fconform doctrinei creștine, un eveniment istoric, adică el are loc în timp. Dimpotrivă, în concepția lui Scotus Erigena lumea es'te produ/sul unui proces de emanație din Dumnezeu, emanație atemporală, coeternă cu Dumnezeu.

Prin urmare, cu toate că Erigena și-a formulat precis poziția sa față de dogmă într-o formulă cuprinzătoare: „nisi credideritis non intel'igetis” („dacă nu veți fi crezut, nu veți înțelege”), formulă asupra căreia revine mereu, cu toate că el a pornit la drum cu convingerea ortodoxă a teologului că rațiunea nu poate avea 'alt rost în lume decît acela de a confirma credința! *De divisione naturae*

este, în dnseși ideile ei de bază, opera unui mare „eretic”.

Aceasta e concluzia generală ce se desprinde din analizele precedente și asupra căreia am dori să vi se fixeze cu deosebire atenția. Căci, dacă ne-am oprit mai îndelung asupra doctrinei lui Ioan S'cotus Erigen'a, nu e atât din cauză că ea domină de sus tot ce a produs gândirea/medievalilor până la el și două sute de ani după el. Nici n-am zăbovit așa de mult la considerarea operei *De divisione naturae* din motivul că ea a arătat pentru întâia dată, pe un plan de gândire general, că interpretarea teocentrismului creștin prin neoplatonism nu e posibilă fără „erezie”, ci ne-am aplecat cu răgaz și simpatie asupra doctrinei lui < Erigena pentru că, în condițiile istorice date, ea prezintă, prin „ereziiile” ei spărgătoare de dogme, câteva poziții de gândire progresiste. Căci, deși în intențiile ei gândirea lui Erigena vrea să fie catolică, și cu toate că ea se desfășoară în întregime pe rplan mistic-religios, în fapt, judecată în lumina materialismului istoric, doctrina lui Erigena e una din formele pe care, în condițiile istorice concrete ale veacului al IX-lea, le putea lua o gândire care — cu foarte asigurările contrare ale autorului ei — nu accepta îngrădirile strimte ale dogmei susținătoare a creștinismului instituțional, feudal.

De <aici nu (numai extinderea ce am dat-o expunerii învățaturii lui Ioan Sfcotus Erigena, ci și simpatia eu care ne-am aplecat afeupra ei. Date implicațiile ei, încărcate de amenințări posibile și •pentru doctrina dar și pentru poziția bisericii catolice, pritepem de ce biserica <i-a făcut doctrinei lui Erigena primirea pe care i-a făcut-o. Dar această primire e pentru noi un criteriu istoric toarecum obiectiv, care măsoară exact orizontul intelectual între limitele căruia putea să ise miște inteligența omului medieval apusean. Aceasta putea să spe-

culeze la nesfârșit între frojn ti erele strimte și definitiv -trasate ale dogmei, putea, altfel spus, să se miște pe loc, fără să .a'vanseze... Inteligența omului medieval era însă reprimată cu asprime, îndată 'ce ea ar fi făcut o mișcare prin bare, direct ori indirect, ar fi atins cît de cît pereții celulari .ai dogmei, sau, lucru și mai grav, ar fi încercat să-și spargă o ieșire dintre acești pereți,, cum largă își-a tăiat-o Scotus Erigena, „ereticul”.

**PROBLEMA „UNIVERSALELOR”.
NOMINALISMUL CA POZIȚIE DE GÎNDIRE
PROGRESISTA ÎN VEACUL AL XI-LEA**

Tradus în terminologia noastră de azi, titlul principal de mai sus se transcrie 'cum urmează: problema naturii și originii ideilor generale. Ea e una dintre întîile probleme mari de filosofie propriu-zisă pe care o dezbate gîndirea medievală. Ca atare, inițial ea nu a fost ridicată în chip spontan de medievali, ci ie-a fost pusă da problemă de unele texte ale lui Porfir și Boetiu. Acesta din urmă a tradus, cum se știe, *Isagogia* lui Porfir din grecește în latinește, adăugind și comentarii la ea.

Cu excepția lui Erigeron, primii scolastici n-au întrevăzut decît unele dintre implicațiile filosofice ale problemei. Unii dintre ei i-au simțit mai mult instinctiv importanța, fără să fi fost în măsură să cîntărească cu mintea 'Consecințele ce puteau fi scoase dintr-o soluție /sau alta a problemei.

Or, 'consecințele acestea înu erau numai de natură filosofică, ci, după soluția „realistă” sau „nominalistă” care se da problemei originii își naturii lîdeilor generale, ele veneau în sprijinul dogmei jibri, dimpotrivă, tindeau la dislocarea ei. Dar, pe (măsură ce a **înaintat** în timp, gîndirea evului mediu și-a dat seama tot mai lămurit de importanța acestei probleme, scoțîndu-i tot mai limpede la lumina zilei implicațiile, aceasta în cursul unei debateri care a durat pînă la sfîrșitul evului mediu. ; De altfel, i'importanța problemei „universalelor” pentru filosofia medievală poate fi măsurată și

prin faptul istoric obiectiv că, în .(cursul veacului
 ■al XIV-lea, una din cauzele ,oe iau dus la disloca-
 rea gândirii scolastice și la prăbușirea pretențioa-
 sei construcții tomiste a fost soluția *nominalistă*, a
 problemei universalelor, susținută cu forță de câțiva
 gânditori de /seamă. Evident, în afară de.această
 icauză, care ,a acționat pe plan ideologic și a fclizol-
 fcat oare-cum din interior scolastica, în afară de
 această cauză; zic, *și* acționînd mai adine de.cît
 ea, au fost și alți (factori istorici, materiali, factori
 care, prezenți, au făcut cu puțință să triumfe abia
 în. veacul tel XIV-lea o soluție a problemei ideilor
 generale descoperită deja în secolul ai XI-lea, și
 aceasta tocmai pentru că atunci lipseau condițiile
 obiective .create de factorii istorici prezenți în vea-
 cul al XIV-lea.

"Veacul iui Erigena este acela care pune în Apus,,
 pentru înfîia oară, problema despre care vorbim, și
 aceasta în legătură cu mai sus-amintitele texte ale
 lui Porfir. Acesta se întrebese dacă genurile au
 existență separată de lucrurile în tare ele se
 manifestă, sau dacă ele nu au existență decît în
 înseși lucrurile în care ele se manifestă? Pusă astfel,
 înțelegem îndată că problema lui Porfir este aceea
 care-l separase pe Aristotel de Platon, căci, cum
 vedem, Porfir se întreba în ce sens se poate spune
 că ideile generale există și care e raportul lor cu
 obiectele particulare? De exemplu: ideea de „umanitate”
 există oare independent de indivizii care<*6mpun
 umanitatea, sau nu există decît în acești indivizi și
 prin ei? Platon și Aristotel au dat, cum știm,
 răspunsuri diferite la această întrebare.

în *Isagogia* sa, sau introducerea Ia *Categoriile*
 lui Aristotel, Porfir ramifi'că problema în trei părți:
 f^)' genurile și speciile există în natură, sau ele nu
 există decît sub formă de idei în mintea noastră?
 (2). dacă ele există în afară de mintea noastră, sînt

ele corporale sau necorporale? (3) există ele separat de obiectele sensibile, sau în aceste obiecte? în textele pe care scolasticii veacului al IX-lea le cunoșteau, Porfir refuză să răspundă la întrebările ridicate: „dicere recusabo”, scria el.

În comentariile sale la *Isagogia* lui Porfir, Boetiu nu se mulțumește cu comodul „dicere recusabo” al filosofului neoplatonician, ci încearcă să dea soluții întrebărilor ridicate de acesta. Textele rămase din comentariile lui Boetiu nu sînt precise, dar, așa cum sînt, ele par a propune soluții aristotelice la complicata problemă a universalelor. La întîia întrebare, Boetiu răspunde că genurile și speciile sînt și forme de existență ale naturii și există și ca idei în spiritul nostru. Aceasta, pentru că, scrie Boetiu, asemănarea ce există între lucruri este temeiul comun al particularității lor în natură și al generalității lor în gîndire. La a doua întrebare porfiriană, Boetiu răspunde că genurile și speciile sînt necorporale numai în abstracție, iar la a treia, că ele există și în lucrurile sensibile și în afară de acestea.

La o soluție de felul acesteia va recurge și scolastica ceva mai tîrziu, în timp ce primii scolastici nu se opresc la ea. Această soluție aristotelizantă dată de Boetiu problemei universalelor *H* s-a părut lipsită de limpezime și poate prea complicată. Iată de ce, pornind de la alternativa „pusă” de întîia întrebare a lui Porfir, ei au dat răspunsuri tranșante, optînd hotărît pentru una din pozițiile alternative. Și cum în prima jumătate a istoriei gîndirii medievale Platon exercita influența covîrșitoare prin neoplatonism, marea majoritate a scolasticilor din acea epocă a optat pentru o soluție în spirit platonician a problemei universalelor. Există alături de acest motiv de ordin ideologic și motive mult mai adînci, de natură obiectivă, implicate în organizarea socială-politică a epocii, care explică această op-

ţjune; motive *pe* care le vom scoate în evidenţă ceva mai încolo. Soluţia în spirit platonician la care se raliază amintita majoritate a scolasticilor este cuprinsă în afirmaţia că ideile generale — sau, <în stilul epocii, universalele — există independent de lucrurile particulare în care ele se manifestă, că ele sînt forme de existenţă reală, *sînt reale*. De aici numele de *realism* dat acestei soluţii. A'cestei direcţii de gîndire îi aparţine şi cel mai mare gînditor al veacului al IX-lea, Erigena. Mai explicit decît atft: aderenţii a'cestei forme de realism extrem afirmău că universalele sînt mai reale decît lucrurile particulare şi sensibile, că în sens logic — dacă nu şi temporal — ele sînt anterioare acestora. De aci formula: *Universalia ante res*.

În opoziţie cu realismul extrem, care, 'cum vedem, făcea lumea reală dependentă de gîndire, detertninînd-o pe cea dintîi în funcţie de aceasta, soluţia opusă realismului extrem, aceea care ceva mai tîrziu a fost numită *nominalism*, ascultînd de mintea sănătoasă., a căutat invers: să explice gîndirea în funcţie de lumea reală, materială. Nominalismul a declarat universalul — în limbajul epocii: „universalele”, „genurile”, „speciile” — drept concept (*conzeptus*), obţinut de mintea noastră din lucrurile particulare pe calea abstracţiei. De aci formula: *universalia post rem*. Deşi cel mai mare reprezentant al acestei poziţii de gîndire, progresistă în condiţiile istorice obiective în 'care ea a apărut, pare să fi aiepat existenţa itieilor generale Chiar şi în gîndire şi să fi susţinut că conceptele sînt simple nume., şi deşi nu cunoaştem nominalismul medieval al a'cestei epoci decît din textele ce-Jor ce l-^au 'combătut — scrierile lui Rosceîn s-au pierdut, ori poate Rosceîn n-a scris nimic —, for-

mula mai sus citată, adică *universalia post res*, ne indică destul de lămurit caracterul sănătos, antiideal, progresist al concepției nominaliste.

Înainte de a merge mai departe și de a căuta să explicăm de ce în plin ev mediu a triumfat „realismul”, și de ce „nominalismul” nu putea să își afirme ca forță istorică determinantă decât la sfârșitul scolasticii, să ne oprim o clipă la Roscelin, cel dinții mare nominalist.

Născut în Compiègne la mijlocul veacului al XI-lea, Ioan KosceJin a fost dascăl /în diverse școli ale Franței. Nu ne-a rămas de la el decât o scrisoare adresată lui Abelard. Astfel, nu se știe exact tot ce a învățat. Dacă însă ținem seama de informațiile ce ni le dau despre doctrina lui adversarii săi Anselm de Canterbury, Abelard și Ioan de Salisbury — despre care va fi vorba mai încolo ;-*» Roscelin din Compiègne pare să fi susținut că ideile generale nu sînt nici măcar concepții veritabile ale spiritului nostru. Căci, obișnuia să spună, dacă încercați să concepeți „umanitatea” în general fără să concepeți cutare sau cutare om, nu veți reuși! Cînd ne gîndim la umanitate, de fapt nu avem în minte un obiect general la care s-ar aplica noțiunea noastră; noi nu avem realmente în minte decât un semn, un cuvînt, un nume. Deci ideile generale nu sînt decât nume (*nomina, flatus vocis*). Reprezentările noastre sînt totdeauna particulare, în-toc* mai ca lucrurile la care ele se referă. ■

Spuse lucrurile pe scurt de tot, cele două direcții opuse de gîndire mai sus analizate se condensează în afirmațiile următoare: realismul afirmă că particularul n-ar putea să existe dacă n-ar exista universalul; dimpotrivă, nominalismul susține, pe bună

dreptate, că universalul ar fi de neconceput fără existența reală a particularului.

O poziție intermediară, pe care unii gânditori medievali se vor așeza începînd cu veacul al XII-lea, considera, 'de acord cu realismul, universalul ca pe ceva ce este esențial în lucruri; și de acord cu nominalismul, ea susținea că universalul nu există ca ceva independent de lucruri, ci în lucruri: *in rebus*. Deci, separat de lucruri, universalul nu mai e o realitate, cum susținea realismul extrem; dar el nu e nici un simplu nume, cum susținuse, dacă informațiile sînt exacte, nominalismul extrem reprezentat prin Ioan Koscelin. Prin urmare, conform învățaturii celor ce s-au așezat pe această poziție intermediară, de inspirație aristotelică, ideile generale au și o semnificație ideală și una reală. Lucrurile sînt particulare, dar prin gîndire noi avem posibilitatea să abstragem din ele ceea ce e comun, general, esențial în ele. Această doctrină reprezintă, în substanță, un realism moderat.

Reiese lămurit din expunerea de mai sus că realitatea medievală, ca derivat al platonismului, este o poziție de gîndire idealistă, mistică. Ca atare, termenul „realism” are o semnificație tocmai opusă celeia pe care o are el în gîndirea modernă, în terminologia noastră modernă, „realismul”, în înțelesul propriu al cuvîntului, cuprinde doctrinele conform cărora realitatea este independentă de cunoaștere, pe care o precede așadar, doctrinele care afirmă că lumea ce ne înconjoară și ne depășește în timp și în spațiu este reală în sensul plin al cuvîntului, că ea cuprinde o ordine a lucrurilor independentă de noi, ordine care există, indiferent că e sau nu cunoscută de noi. Dimpotrivă, „realismul” medieval este o concepție care implică afir-

realității considerată ca independentă de conceptele, în speță, de prejudecățile noastre. O astfel de cercetare a naturii ar fi dus cu siguranță la mărirea cunoașterii reale a lumii., Ja lărgirea orizontului intelectual al medievalilor, și prin aceasta, la dislocarea dogmei bisericești.

Dimpotrivă, dacă facem abstracție de unele excese de limbaj ale nominalismului, excese de limbaj care ar implica ideea 'că „universalul” este ceva pur subiectiv — idee susținută de unele forme moderne ale agnosticismului și absolut străină optimismului gnoseologic al medievalilor —, dacă facem, zic, abstracție de aceste formule verbale, nominalismul medieval ne apare ca o poziție de j^ndire hotărît progresistă. Căci, prin afirmația sa că „universalele” nu sînt entități existente aievea în natură,, că numai particularul este real în .•rasul propriu și plin al cuvîntului, nominalismul susținea o concepție confirmată de experiența lipsită de prejudecăți a tuturor oamenilor dotați 'cu bun-simț, concepție conform căreia primordial este realitatea concretă, materială care ne inconjoară, Sar gîndirea e ceva derivat, ce trebuie să se modeleze după această lume reală, dacă vrea să o cunoască.

Astfel stînd lucrurile, nominalismul medieval, privit în lumina învățăturii marxiste și judecat în funcție de momentul istoric în care a apărut și a luat lupta cu „realismul” retrograd, ne apare ca o tiocrină care a îndeplinit în evul mediu un rol eliberator, rol asemănător în unele privințe — *mutatis mutandis* — cu cel jucat în filosofia modernă de către materialism.

Că în ce măsură nominalismul s-a afirmat de la început ca spărgător de dogme și deci ca eliberator reiese chiar din cazul celui dintîi mare nominalist, din cazul lui Roscelin: acesta nu s-a mărginit să ■aplice concepția sa nominalistă numai în discuțiile

de
Si S,

S5

|

sală. El era, altfel spus, *doctrina care „justifica” pe pl0i ideologic supremația sopijală și politică a bisericii, ierhrhia /datolieă feudală, ^puterea papală.*

Astfel se explică de ce o concepție izvorâtă din bunul-simț și ușor accesibilă oricărei inteligențe nedeforamate de prejudecăți speculative, cum era cea implicată în teza nominalistă, n-a putut să triumfe atîta timp cît creștinismul instituțional, feudal, era în plină putere și ascensiune și cît ea eira considerată ca lovind în interesele Vitale ale acestuia. De aceea, nominalismul se va afirma cu putere și va deveni pîrghia care va disloca din temelii impozantul și pretențiosul edificiu tomist al 'scolasticii abia în secolul al XIV-le&, 'adică abia •atunci cînd orînduirea feudală a societății apusene — a cărei principală coloană de sprijin era tocmai biserica — măcinată de contradicții interne și slă-<bită de lupta 'ce o da contra ei o nouă clasă socială în plămădire, va fi început să decline. Triumful ■nominalismului în veacul al XIV-lea oglindește acest început de coborîre a clasei feudalilor și acest început de urcare a clasei burgheze. Și nu e fapt întîmpJător că în această fază de dezvoltare a societății apusene a venit din Anglia cea dintîi lovitură de tîrnăcop, adică tocmai dîn țara a cărei •societate prezenta, în (acel moment istoric, relațiile 'burgheze cele mai evolute. Să *mai* reținem și împrejurarea că a doua mare lovitură de tîrnăcop dată ..realismului" a venit din Franța, atunci a doua țară în ce privește gradul de evoluție socială.

**LUPTA ÎNTRE „DIALECTICA” ȘI TEOLOGIE,
ÎNTRE GÎNDIREA RAȚIONALĂ ȘI CEA MISTICĂ
ÎN SECOLELE X—XII**

Privind lucrurile (din perspectiva lămuritoare pe care ne-a dat-o știința marxistă — adică din singura perspectivă justă —, am înțeles din analizele întreprinse în capitolul precedent adevărata semnificație a disputei duse — cu pasiune și durînd pînă la sfîrșitul scolasticii — în jurul problemei „universalelor”. Mai precis spus, am înțeles că lupta dintre nominalism și realism, în aparență o simplă controversă între logicieni, oglindește pe plan ideologic un conflict de natură socială și politică. Și aceasta indiferent de faptul că purtătorii de cuvînt ai uneia sau ai celeilalte tabere nu și-au „dat seama de semnificația adîncă și adevărată a discuțiilor purtate cu atîta îndîrjire, nebănuind că factorii reali care au provocat în ultimă instanță diferendul lor, și l-au alimentat „veacuri de-a rîndul, erau de ordin social-politic.

Paralel cu acest conflict, cînd deschis și ascuțit, cînd mai estompat — dar totdeauna prezent între realism și nominalism — s-a dat în evul mediu, pe un plan mai larg și oarecum mai ide suprafață, o altă neînteruptă și îndelungată luptă, aceea dintre „dialectică” și mistică, sau cum am spune în (limbajul nostru actual, aceea dintre gîndirea rațională și dogmă, între filosofie și teologie. *Ațceastă luptă, care a durat și ea pînă la disoluția scolasticii, a început înainte de a se pune în termeni expliciți*

■conflictul ideologic examinat de noi în capitolul precedent. Ea și-a avut izvorul nesecat în numeroasele antagonisme economice-sociale ce frământau și •subminau orînduirea feudală și — în al doilea rînd — în *contradicția* ideologică inițială și fundamentală a gîndirii medievale.

Urmărind de la începuturile ei să concilieze elemente contradictorii de gîndire, adică raționalismul elen cu misticismul teologic creștin, și căutînd prin aceasta o perspectivă din care să poată „justifica” în fața conștiinței orînduirea feudală, gîndirea evului mediu își pusese inițial ca fundamentală țintă a ei o problemă insolubilă. Concilierea urmărită de ea, cu atîta perseverență și cu risipă de energie intelectuală demnă pentru cercetări mai puțin sterpe, era destinată dintru început eșecului. Căci, oricît de mare și de îndelungat a fost efortul, oricît au fost de siluiți termenii antagoniști a căror apropiere sau chiar contopire era urmărită. ■operația nu putea reuși, din cauza contradicției dintre teoria teologică și practica socială.

Ea va duce la falsificarea unuia din termeni, a elui rațional, în speță elementului provenit din întîirea elenă, lîn plus, această mereu reluată încercare de conciliere a unor date în însăși substanțelor contradictorii alimente în spiritui mistic și gresiv al bisericii sentimente de permanentă sus-iciune față de gîndirea rațională și provoca, în 'consecință, din partea conducerii bisericești, cele 'mai sălbatice măsuri de represiune contra oricărei 'aspirații de emancipare pe care ar fi îndrăznit să le manifeste gîndirea rațională. Dar, pe de altă parte, aceleași eforturi de (împăcare, prin siluirea gîndirii raționale, o împingeau pe aceasta la revolta tot mai hotărîtă și tot mai mare contra dogmei și a bisericii sprijinite pe dogmă. Intensificată fără întrerupere și de elemente de cunoaștere venite în număr tot mai mare din experiență, această re-

voltă permanentă contra cadrelor strimte și a veleităților de sterilizantă dominare a dogmei a sfârșit prin a elibera gândirea rațională de sub tirania acesteia.

Ținând seama de acum făcutele observații și judecând *dialdptiic* lucrurile, constatăm că tocmai *■con-*
tmadicția fundamentală existentă între termenii marii probleme scolastice despre care vorbim a fost una din principalele cauze care, pe plan ideologic, au acționat istoric în sens pozitiv, eliberator, progresist. Căci, dacă e adevărat că problema despre care vorbim a 'făcut, prin caracterul ei insolubil, să se cheltuiască în zadar enorm de multă energie intelectuală, tot atât de adevărat este că aceeași contradicție fundamentală a isfârșit prin a elibera gândirea rațională din cătușele (dogmei reacționare și ucigătoare a oricăror germeni de propășire.

Înțelegem astfel de ce marea sinteză 'urmărită de gândirea medie'vaiă n-a fost realizată nici de Anselm de Canterbury și nici de Toma de Aquino. Și la acesta din urmă sinteza a fost iluzorie; dovadă că, abia proclamată, ea s-a desfăcut, după 'cîteva decenii numai, în elementele ei, amestecate pentru un timp, dar nicidecum contopite, cum își închipuise, amăgindu-se, Toma de Aquino. Tot con-ttradicția inițială mai sus relevată explică forma caracteristică a liniei generale de mișcare pe care o arată gândirea scolasti'că. Privită în ansamblul ei, aceasta arată o formă de mișcare ritmică, de „d'u-te-vino", de alternanță apropiere și îndepărtare -a fcelor două elemente disparate, a căror sinteză scolastica își închipuise că o poate realiza. Or, după toate cele mai sus spuse, nu e greu de priceput că 'aceste elemente se -găseau de. Ja început *în* raport •de tensiune unul față de celălalt. încercînd să-i a-proprrie unul de altul, gândirea medievală, departe tle' a~i putea concilia, |făcea să crească tensiunea 'între cei doi termeni contradictorii, reprezentări

în speță de raționalismul elen și de misticismul creștin. Tensiunea aceasta crește prin faptul că unul dintre termeni, căutînd să-l elimine pe celălalt, tinde să rămînă singur dominant. Timp îndelungat, în rele mai numeroase doctrine medievale, elementul care opera în favoarea sa eliminarea era cel mistic, gîndirea rațională plătind cu subjugarea ei proprie această operație. De aci atît de caracteristica formulă scolastică conform căreia filosofia trebuie să fie *servitoarea teologiei*. Această formulă definește pe plan ideologic, cea maximă economie de cuvinte, spiri'tul general și esențial al scolasticii 'apusene.

Reiese din cele cîteva indicații date mai sus că au existat în evul mediu și gînditori la care efortul inițial de conciliere a ceea ce era ireconciliabil a dus treptat la separarea tot mai hotărâtă a celor două demonii, între care o gîndire riguroasă și onestă nu putea găsi nici o pun'te de trecere. Numărul și însemnătatea acestei categorii de gînditori au crescut pe măsură ce ne apropiem de sfîrșitul scolasticii. Iar cînd factorii istorici obiectivi — economico-sociali — amintiți pe scurt la sfîrșitul capitolului precedent, vor crea condiții materiale propice, această din urmă categorie de gînditori va fi aceea care va disloca ca'drele de bază ale ideologiei scolastice.

Să reținem, în consecință, faptul că acest al doilea antagonism, manifestat pe o suprafață istorică mai largă decît antagonismul dintre realism și nominalism, mergînd paralel cu acesta și luînd sfîrșit 'deodată cu scolastica, oglindește pe plan ideologic 'același proces de transformare economică, socială și politică pe 'care am văzut că l-a oglindit și lupta dintre, realism și nominalism. Altfel spus, lupta tîrzie și îndelungată pe care a trebuit s-o ducă elementele progresiste ale gîndirii medievale contra ■elementelor retrograde ale aceleiași gîndiri, aspi-

rațiile spre emancipare de sub jugul teribil al dogmei contra elementelor ce țineau spre aservirea tot mai mare a gândirii raționale, lupta aceasta dusă pe plan abstract oglindește în termeni abstracți marile lupte de clasă ce s-au dat în această epocă pe planul concret al istoriei între (forțele feudalo-clericale, exploatare și reacționare, și noile forțe sociale în continuă creștere și progresiste. Ierarhia catolică, concentrată în puterea crescândă a papalității, era principala coloană de sprijin a orânduirii feudale; și asemenea clasei nobililor, era cărată interesată în permanentizarea relațiilor economico-sociale existente în acea epocă, iar Noile forțe sociale erau reprezentate prin clasa burgheză atunci în plămădire, și se constituiseră prin creșterea comunităților orașenești tot mai numeroase, pe măsură ce ne apropiem de sfârșitul eului mediu. Aceste forțe sociale noi începuseră tocmai în perioada de timp ce ne interesează lupta împotriva privilegiilor feudale și contra orânduirii feudale în general. Lupta aceasta a lor s-a desfășurat paralel cu cea pe care o duceau în Apus de mai demult obștile țărănești contra aceleiași exploatare feudale.

Or, printre forțele feudale exploatare biserica ocupând locul întâi, purtătorii de cuvânt pe plan (ideologic al noilor păături sociale în creștere — nu importă faptul că cei mai mulți dintre aceștia nu-și dădeau seama "de rolul istoric pe care ei îl făceau — vor ataca mai întâi ideologia prin care ierarhia bisericească își „justifica" poziția ei de clasă privilegiată. Altfel spus, elaborând puncte de vedere și idei „eretice", concepțiile lor vor duce la slăbirea și în cele din urmă la dislocarea dogmei, pe care-și sprijinea biserica puterea și exploatarea.

*

(În cursul veacurilor ce ne interesează în acest moment, adică în secolele X—XII, *lupta și tensiunea* între „dialectică” și mistică, între filosofie și teologie ia forme diferite, determinate de condițiile istorice specifice în care ea se dă.

În secolul al IX-lea, „erezia” panteistă a lui Erigena e aceea care întruchipează doctrina dominantă care, de fapt ■ — dacă nu și în intențiile autorului ei — reprezintă cu vigoare și cu suflu larg tendințele de eliberare ale „dialecticii” de sub tirania nemijlocită a dogmei. Căci, cu toate măsurile de precauțiune luate de Ioan Scotus Erigena, doctrina erigeniană este, cum am văzut, în substanță, o concepție în -care filo sofia tinde să înghită teologia, înlocuind teismul creștin cu un panteism necreștin. Iată de ce „erezia” cea mare a lui Erigena a servit elemente 'de reazim multora dintre cei ce, în veacurile următoare, s-au așezat, cu prudentă timiditate ori cu admirabil curaj, pe poziții de gândire care, pentru acea epocă istorică, trebuie considerate ca «tendințe progresiste. Progresiste pentru că, prin caracterul lor „eretic”, ele duceau, direct sau indirect, la dislocarea dogmelor creștinismului instituțional feudal. Am făcut uz adineaori de cuvintele: „admirabil curaj” pentru că din Erigena s-au inspirat chiar și unele doctrine care au luat atitudine conștient ostilă, agresivă față de doctrina ■ oficială a bisericii. Cu un cuvânt, deși semnificația generală și adîncă a concepției erigeniene nu e încă înțeleasă în această epocă, prin multe din elementele ei „eretice” doctrina lui Scotus /Erigena exercită o influență eliberatoare asupra gândirii tuturor celor care, dintr-un motiv sau altul, nu îngenunchează umili în fața învățăturii oficiale a bisericii, ori care, în afară de dogma oficială, nu acceptă nici pretențiile de supremație și nici acțiunile de împilare și exploatare ale ierarhiei clericale papistașe.

- Din punctul de vedere ce ne interesează. În această privire de ansamblu a noastră, veacul al X-lea este unul în cursul căruia problema aici și acum examinată de noi se pune în termeni vagi sau aproape nu se pune. Aceasta, din cauză că tensiunea între termenii problemei: gândire rațională—'gândire mistică a slăbit în acea perioadă de timp prin faptul că unul din termenii problemei, adică gândirea rațională, nu numai că nu arată nici o sporire, ci amenință să se stingă prin inaniție. Astfel încât, atîta cît a mai rămas, ea a fost aservită 'total de dogmă. Drept urmare, (prin 'slăbirea tensiunilor descrise mai sus, veacul al X-lea este un veac de relativă și sterilă acalmie ideologică. Comparat cu secolul premergător al lui Scotus Erigena, cel de-al X-lea veac reprezintă o incontestabilă perioadă de decadentă, măsurabilă prin calitatea inferioară a producției sale filosofice.

Această stea de acalmie ideologică a fost cauzată de factori istorici obiectivi. Dislocarea imperiului lui Carol cel Mare a fost, cum se știe, urmată de o lungă perioadă de lupte intense între urmașii lui Carol, lupte de care au profitat apoi seniorii feudali mari și mici, cu rivalitățile și interesele lor, pentru a fărâmița apusul european în nenumăratele sătulețe-moșii și a supune țărănimea aservită la 'o exploatare și mai nemiloasă ca cea pe care o suferise această în veacurile premergătoare. S-au adăugat la toate acestea, apoi, năvălirile arabilor, normanzilor și incursiunile anuale ale ungurilor. În astfel de condiții, viața intelectuală, cîta a fost, s-a refugiat din nou în mănăstirile ce putură să scape de urgie. Producția intelectuală a epocii a fost, în consecință, dirijată de conducătorii acestor mănăstiri, iar spiritul general al acesteia s-a resimțit, evident, de această direcție. Nume de autori ar fi de citat multe, dar aproape nici unul nu ar merita într-adevăr să fie pomenit. De

^ceea, fără să ne mai încărcăm memoria cu nume proprii, ne mulțumim să relevăm câteva trăsături caracteristice ale „producției filosofice” a veacului alX-lea. ■

lAsemenea predecesorilor lor din veacurile trecute, și reprezentanții acestei „producții” sînt convinși că cunoașterea autorilor antici este utilă, ba chiar necesară pentru clerici. Dar, spre deosebire de ceea ce am constatat la Erigena, de exemplu, nu ■întîlnim la acestea nici un efort de a pricepe ansamblul doctrinelor filosofice din care ei făceau extrase și compilații pentru a împodobi cu ele predicile (bisericești, ori a fece cu ajutorul lor comentarii alegorice ale Bibliei. In general, tot ce se scrie (în această perioadă de stagnare este dominat de un utilitarism pedagogic foarte strimt. Pîna și artele liberale, care în veacurile premergătoare menținuseră de bine de rău continuitatea unui ansamblu de cunoștințe profane, sînt, în veacul al X-lea, triate sever de către abații marilor mănăstiri, conduși de amintitul utilitarism pedagogic îngust, ■păstrîndu-se din ele numai ceea ce, după opinia lor, putea servi direct nevoilor celor ce se îndeltniceau cu descifrarea textelor sacre.

Această tristă stare de lucruri se ameliorează a-
i>ia către mijlocul veacului, cînd Otto cel Mare, restabilind unitatea imperiului, pune oarecare ordine în anarhia politică a feudalilor și crea, implicit, din nou condiții materiale prielnice pentru dezvoltarea unei vieți intelectuale relative, în cadrele căreia, date fiind țintele urmărite de gîndirea medievală — descrise în tot cuprinsul cursului nostru, și cu deosebire în .acest capitol — va reapare cu o intensitate mărită vechea contradicție și vechile tensiuni ale acestei gîndiri.

Astfel, în prima jumătate <a veacului al XI-lea, discuția între „dialecticieni” și „teologi” a fost reluată pe un pl>an foarte larg și dusă fără întrerupe-

re pînă la sfârșitul perioadei ce ne interesează în acest moment, adică pînă la sfârșitul veacului al XII-lea. Deși majoritatea gîndito'rilor medievali din această perioadă, c,a și cei din (perioada precedentă, de altfel, și ca și cei din veacurile medievale următoare, nu fac filosofie — „dialectică”, cum „se exprimau ei ■— pentru a-și lărgi orizontul cunoștințelor, fiind convinși că adevărul definitiv lăe este Hat gata în dogmă, ei cred totuși că trebuie să (fa'că filosofie pentru ia putea fi în stare să apere credința contra „ereticilor” — foarte numeroși în secolul al XII-lea — și contra necredincioșilor ce amenințau mereu unitatea și chiar existența bisericii și orînduirii sociale care făcuse 'din aceasta principalul său stîlp de sprijinire. Deci și în veacurile 5d și XII se face filosofie, dar cu unicul scop conștient de a formula în termeni de gîndire credința, de „a o întări și a o apăra. Cu toate acestea însă, pe măsură ce înaintăm în istoria gîndirii medievale, constatăm că filosofia, dezvoltîndu-se, și-a descoperit treptat exigențe proprii, o natură proprie, ținte proprii, toate acestea, diferite de 'cele ale misticii religioase, ale dogmei. Astfel încît pretențiilor de universalitate jale dogmei i s-au lopus tot mai lămurit și cu crescîndă hotărîre pretențiile de universalitate ale gîndirii raționale. Opoziția aceea/sta '— s-o mai spunem o dată — n-a fost voită de gînditorii evului mediu apusean, ha la cei •mai mulți dintre ei ea nici n-a trecut peste pragul luminos al conștiinței; cu toate acestea, ea a fost nu se poate mai reală și mai plină de consecințe.

Astfel, deja la mijlocul secolului al IX-lea, numeroși autori înclină să supună dogma și revelația exigențelor raționamentului silogistic al dialecticii tprofane. Multe dintre dogme sînt atacate în numele „dialecticii”, adică al rațiunii, și găsite cu neputință de a fi formulate și gîndite fără a cădea în absurditate. Și, lucru remarcabil,: examenul acesta

este dus adesea cu o neașteptată libertate de gândire. ÎAdică el este făcut fără a se ține seama de rezultatele lui, eventual dezastruoase pentru dogmă.

Reținem în această ordine de idei numele lui Berenger *ie Tours (mort în 1088), care a dus o curajoasă și, în vremea sa, cu dreptate celebră luptă contra dogmei zise a transsubstanțiatiei. Lupta a fost dusă de Berenger în numele rațiunii, care nu poate concepe în germenii proprii acea dogmă, deoarece ea conține afirmații contradictorii sau, mai lămurit, afirmații absurde. Iată 'de ce dogma transsubstanțiatiei trebuie interpretată simbolic, a susținut Berenger. Nu putem aici intra în amănunțele argumentației foarte riguroase a maestrului din Tours. Ne mulțumim să relevăm doar următoarea interesantă observație a lui: omul a foteț tătut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu tocmai pentru că a fost dotat cu rațiune. <Deci, a renunța la rațiune este echivalent cu a respinge tocmai ceea ce este divin în noi.

Este evident că acest raționament al lui Berenger, pe care sprijinea el drepturile dialecticii — •Sațiunii ■—■ de a supune dogmele examenului său, conținea o idee nu se (poate mai revoluționară pentru acele vremi, căci ea *subord&np. rațiunii kmtori-tftatea*. Or, această subordonare însemna libertatea «de critică a dogmelor creștinismului instituțional tfeudal; și în dreaptă consecință, ea amenința cu răsturnarea mai apropiată ori mai îndepărtată a autorității și puterii bisericii 'catolice, și indirect — cînd ■condițiile istorice, economico-social-politice o vor îngădui — cu dislocarea orînduirii feudale sprijinită de autoritatea și puterea ierarhiei ecleziastice.

Să amintim faptul istoric că Berenger de Tours a fost un cititor care s-a aplecat cu sîrguință și simpatie pe textele scrise de Ioan Scotus Erigena.

Să reținem apoi și ambiguitatea ce caracteriza-ză foarte numeroasele încercări făcute Sn secolul

al XI-lea de a răsturna argumentația autorului cărții *De Sacta coena*. Unii dintre purtătorii de temînt ai acestei întreprinderi îl avertizau pe maestrul Berenger că filosofia nu e competentă în materie de dogmă; dimpotrivă, ei căutau să arate că aceasta poate fi gîndită efectiv, după toate legile rațiunii. Au fost printre adversarii lui Berenger și din ateeia care s-au îngrozit așa de tare de „erezia” acestuia ■ încît au invocat împotriva lui ambele argumente, argumente ce, evident, se băteau cap în cap . . .

Să reamintim, în sfîrșit, în legătură cu „erezia” maestrului din Tours, că ea a fost contemporană cu aceea a lui Ioan Roscelin.

În fața stării de lucruri mai sus descrise, stare ce amenința să ducă nu numai la dislocarea dogmei, ci tare — evoluînd condițiile istorice materiale — putea atrage după sine zdrobirea autorității și a puterii bisericii, în fața unei astfel de situații, biserica a reacționat, firește. A reacționat puternic, atît prin sinoadele sale, cît și prin purtătorii ei de cuvînt, habotnici, apărători ai literei și spiritului dogmei. În 1050, un sinod condamnă doctrina lui Beranger, iar autorul ei e silit să-și retractsze „erezia” public, în două rînduri. Tot atunci* biserica „aruncă anatema și afsupra învățăturii lui Erigena, care, ca și cea a maestrului din Tours, recunoștea — deși numai implicît — primatul gîndirii raționale asupra autorității, și deci și asupra dogmei. ■

În ce-i privește pe autorii de scrieri apărătoare de dogmă, aceștia se ridică în general contra încrederii prea mari pe care „diaOecticienii” o acordă rațiunii. Ei nu protestează numai contra aplicării filosofiei la problemele teologice, ci merg pînă acolo în cît ridică problema dacă în general «crența

n-ar putea să se dispenseze de „dialectică”, care JTKW mult strica decât dregea, prin apelurile ei la regulile elementare ale logicii . . . Acești autori se întreabă chiar dacă filosofia nu e mai degrabă o invenție „a diavolului, decât un dar al lui Dumnezeu. De aici, în chiar sînul bisericii, o tensiune neîntreruptă și o interminabilă ezitare în ce privește foloasele pe care credința i-ar putea trage din apelul ei la ajutoarele „ce i le-ar putea da filosofia. Mai mult decât atât: susținătorii intangibili tații dogmei nu se murțumesc să preconizeze doar această separație a filosofiei de teologie, a domeniului gîndirii raționale de domeniul dogmei, ci unii dintre ei ridică proteste pînă și contra logicii înseși. În consecință, reacțiune, a susținută și dirijată de biserică, care își temea puterea, autoritatea și situația privilegiată, privește cu ochi bănuitori ori ce manifestare de gîndire cit de cit liberă, și deci progresistă, reprimînd-o cu nemăsurată brutalitate.

Dintre numeroșii reprezentanți ai acestei reacțiuni desfășurate în veacul al XI-lea ne mulțumim să amintim numai numele lui *Petru Damian*. Acest arhiepiscop italian a proclamat nu numai totala incompetență a „dialecticii” în materie de credință, ci a susținut în substanță că logica trebuie să se dea bătută în fața atotputernicului arbitrar divin. Pentru a-și apăra interesele și puterea, reacțiunea ecleziastică declară deci nevalabile înseși legile logicii . . .

In concluzie generală la această parte a expunerii noastre, putem spune, prin urmare, că lupta între gîndirea rațională și mistică — pe care o urmărim noi în prezentul capitol — pare a-și încheia una din fazele ei în veacul al XI-lea, printr-o propunere de armistițiu. Armistițiul ce-ar fi urmat să fie obținut prin separarea celor două domenii între care scolastica căuta de „atîta vreme — și va mai căuta mult timp încă — o punte de trecere,

pe care de .altfel, cum am mai arătat, nu o va găsi. Venind din partea apărătorilor intangibilității dogmei, propunerea izvoră dintr-o prea justificată teamă și era semn de slăbiciune iremediabilă.

Dar propunerea aceasta de pace printr-o delimitare a domeniilor specifice n-a putut fi acceptată de nici una dintre părțile "combatante. Deși misticii intransigenți trebuiau s-o găsească oportună, căci 6epa'rația le pune domeniul propriu la adăpost de unele incursiuni ale gândirii raționale, purtătorii de cuvânt ai bisericii și-au dat seama că, pentru a apăra dogma contra „dialecticienilor" și contra „erezilor" în general, teologia nu se putea dispensa cu totul de argumentele pe care i le putea servi „dialectica". Pe 'deasupra, un gânditor 'reprezentativ al veacului al XI-lea și ,al scolasticii în general, Anselm de Canterbury, amăgindu-se mai întâi pe sine și apoi pe mulți alții, a elaborat fcătre sfârșitul veacului o concepție prin care încerca să arate că ar exista posibilitate de colaborare între rațiune și dogmă, dat fiind faptul că se poate dovedi cu argumente raționale — credea Anselm — că aserțiuni prealabil date ca .adevărate în dogmă sînt adevărate și pentru rațiune.

Vom vedea în următorul paragraf al prezentului capitol cum „colaborarea" preconizată de Anselm de Canterbury însemna în fond subjugarea gândirii raționale sub comandamentele dogmei și ale misticii.

Dar pacea prin separare, despre care vorbim, a putut și mai puțin să fie acceptată de reprezentanții „dialecticîi", ai gândirii raționale în curs de eliberare, cu un cuvînt de către cei ce, în condițiile istorice date, reprezentau viitorul, tendințele spre progres. Aceștia nu puteau accepta o pace obținută prin delimitarea apriorică și arbitrară a frontierelor și funcțiilor rațiunii, care, principial, nu are Jimite, fapt dovedit fără posibilitate de contestare.

de întreaga evoluție a filosofiei și științei moderne. O astfel de acceptare era, pe plan ideologic, echivalentă cu abdicarea, cu sinuciderea gândirii raționale. În plus, — fapt important de reținut — forțele mult mai mari și mai adânci decât cele ideologice, cauze determinate de natură economică, socială și politică, care minau mersul istoriei înainte, care acționau în direcția progresului, făceau absolut irealizabilă o astfel de abdicare.

Iată de ce, continuând să înainteze pe drumul început, reprezentanții medievali ai „dialecticii” au reluat lupta de eliberare a gândirii raționale din cătușele dogmei, și au dus-o mai departe, în tot cursul perioadei ce ne interesează în acest capitol, adică până la sfârșitul veacului al XII-lea. Abelard „eretic”, umanistii grupați în școala de la Chartres și o seamă de autori de „erezii” despre care vom spune mai încolo fac parte dintre combatanții ce-au dat, mai mult sau mai puțin conștient, această luptă. Întreprinderea lor a fost sensibil ușurată și de unele elemente de cunoaștere noi, care le-au venit prin intermediul gândirii *arabe*.

Înainte de a urmări mai departe fazele conflictului ce ne interesează în acest moment, să facem un scurt popas la gânditorul despre care am spus că este, în anumite privințe, reprezentativ pentru veacul al XI-lea. Istoricii burghezi ai gândirii medievale obișnuiesc să susțină că în doctrina lui Anselm de Canterbury, căci despre acesta este vorba, filosofia evului mediu a reușit să stabilească un oarecare echilibru între elementul rațional, „dialectic”, și cel teologic, mistic. Vom vedea îndată că, cu toată vigoarea remarcabilă a gândirii lui Anselm, privite lucrurile de aproape, nu poate fi vorba nici în doctrina acestuia de un echilibru ce ar fi fost obținut prin concilierea celor doi termeni

care 'constituie contradicția fundamentală a gândirii scolastice.

Născut la Aosta (Italia) în 1033, Anselm a; fost timp îndelungat abatele mănăstirii Bec (Franța) și și-a sfârșit viața 'ca arhiepiscop de Canterbury (Anglia), în 1109. Reținem titlurile principalelor lui opere: *Monologium*, *Pvoslogium* și *De veritate*.

În *Monologium*, mergînd pe urmele lui Erigena, Anselm încearcă să rezolve în felul lui veșnica problemă a gândirii medievale, adică să rezolve problema raportului dintre rațiune și credința religioasă. Două sînf. după el, izvoarele de cunoaștere la dispoziția omului: rațiunea și credința. Contra 'dktlecticienilor, An seim susține că datele credinței sînt pentru rațiune punctul de plecare, datul real, (faptul, pe care rațiunea nu trebuie să-l discute¹, ci să-l înțeleagă. Nu înțelegem pentru ca să credem, ci credem pentru ca să înțelegem, *credo ut intelligem*. (*Nisi credideritis, non intelligetis* și lui Erigena). Anselm de Canterbury ia poziție în același timp și contra misticilor, contra adversarilor dialecticii: cel ce crede trebuie să caute să și priceapă ceea ce crede. Această năzuință a minții de a înțelege credința este naturală și legitimă. Prin urmare, ordinea pe care, tiupă Anselm, trebuie s-o urmeze mintea în căutarea adevărului este următoarea: să crezi mai întîi în misterele credinței, să cauți apoi să le pătrunzi cu mintea.

Or, văzute lucrurile în perspectiva din care le-am privit noi în prezentul curs de istorie a filosofiei medievale, văzute adică din perspectiva deschisă de știința marxistă, este limpede că echilibrul despre care vorbesc la Anselm sus-pomeniții istorici burghezi nu există în doctrina arhiepiscopului din Canterbury. Căci acesta sacrifică total orice năzuință spre eliberare- a gândirii raționale. Aceasta e pusă în serviciul comandat al dogmei: în doctrina lui Anselm, raportul dintre 'dogmă și rațiune este

analog raportului ce există între faptele reale, materiale ale experienței și rațiunii, la un Om de știință modern. Iar prăpastia ce separă spiritul general al învățăturii acestui medieval de spiritul general al științei adevărate se poate măsura cu distanța ce separă dogma — dat mistic și incontrolabil — de faptele date în experiență, și deci controlabile, ale științei moderne. Și, după cum inteligența cercetătorului din zilele noastre trebuie să se aplece în fața faptelor experienței și să jcaute să le înțeleagă, tot așa medievalul Anselm cere inteligenței să se 'aplece, dar nu în fața datelor experienței, ci în fața datelor cre'dinței, ale dogmeii, care se impun ca date a căror existență nu se mai discută...

Anselm de Canterbury nu fixează *a priori* pînă unde merge gîndirea rațională MI efortul ei de a pricepe iraționalul, care e dogma. Aceasta, probabil pentru *că* autorul lui *Mondlogium* era convins că, mai curînd ori mai tîrziu, rațiunea va sfîrși prin a pătrunde dogma. Așa se explică de ce Anselm a întreprins să demerjstreze cele două mari dogme ale creștinismului: pe s;oea a „trinității” și „pe aceea a „înrupării”.

. Dar ceea ce l-a făcut cu deosebire celebru în istoria filosofiei pe Anselm de Canterbury < au fost demonstrațiile existenței lui Dumnezeu, făcute în spirit augustinian, 'dar /cu o putere de speculație „dialectică” mai riguroasă decît cea de care dăduse dovadă Augustin. Demonstrații de acestea se găsesc mai multe în opera lui Anselm. JVu ne oprim la cele trei din *Mojiologium*, ci reținem numai pe cea mai faimoasă dintre ele, numită demonstrația *ontologică*, reluată în istoria gîndirii moderne, între alții, de Descartes și de Leibniz.

! Argumentul ontologic Anselm îl crede 'absolut evident și impunîndu-se cu necesitate minții ome-nești Dată împejurarea că acest argument a ju-

cat un oarecare rol în istoria filosofiei, îl ^cuprin-dem și noi — cît se poate tle pe scurt, de altfel — în cele ce urmează.

Argumentul pleacă de la conceptul de Dumnezeu așa cum se găsește *el* în doctrina bisericii creștine: Dumnezeu e ființa .cea mai mare pe care noi o pu-tem concepe. Problema e să știm dacă și există o astfel de ființă? Cînd spunem: „Dumnezeu e fi-ința ca și care mai mare nu putem .concepe", orici-ne înțelege ce spunem. Or, ceea ce înțelegem, există în minte, chiar dacă pentru moment nu îi între-zărim existența și în afară de minte, adică în exis-tența reală. Dar, ceea jce e *aiSt* de mare incit ceva mai mare decît el nu poate fi conceput, nu poate exista numai în minte, în idee, căci ceea ce există niumai în minte este mai puțin decît ceea ce există și în minte și în realitate. Deci ideea ființei celei mai mari pe care o putem concepe implică în ea cu necesitate și ideea de existență reală ...

Inspirîndu-se din Augustin și dînd mîna, peste secole, cu Platon, Anselm, formulînd argumentul ontologic, raționează ca Platon: adică deduce, scoa-te din gîndire existența reală; plecînd de la con-cept ca de la un dat, /conclude la existența obiec-tului indicat de conceput, ca la un corelat necesar al acestuia.

Ot de falsă și de absurdă este această poziție a idealismului extrem pe care s-a oprit gîndirea arhiepiscopului de Canterbury a arătat-o călugărul Gaunilon, contemporan al lui Anselm. Cu o pătrun-dere demnă de toată admirația noastră, Gaunilon i-a obiectat lui Anselm și întreguSui *ev* mediu că *nu* putem să ne sprijinim pe existența în gîndire pentru a conclud la existența în afară de gîndire. *Cădi*, arată /cu agerime Gaunilon, a exista în gîn-dire nu înseamnă a exista cu adevărat, ci înseamnă numai a fi conceput. Or, putem foarte bine Con-cepe ființe și lucruri care nu au o existență în

afară de gînd'irea noastră. Din ideea unei insule fermecate în tîcnean nu putem concluda că insula respectivă și există.

Demonstrația ontologică a existenței lui Dumnezeu ne indică și numai prin ea însăși că Anselm a fost reprezentantul realismului extrem în problema „universalelor”. De altfel, el a fost acela care, dînd replica lui Roscelin, a făcut din concepția realistă condiția indispensabilă a catolicității. În general, doctrina lui Anselm conține în ea, virtual, toate elementele speculative pe care tomismul le va scoate mai tîrziu în plină lumină. Iată de ce spunem la începutul prezentului paragraf că „colaborarea” preconizată de arhiepiscopul din Canterbury între gîndirea rațională și credința a însemnat, în ultimă instanță, subjugarea celei din urmă sub comandamentele acesteia din urmă. Și iată de ce, în ciuda viguroasei sale „dialectici”, Anselm de Canterbury nu poate fi socotit printre „dialecticieni”, a căror operă însemna, cum am văzut, în condițiile istorice date, luptă pentru emanciparea gîndirii raționale de sub tirania dogmei.

•

Alături de opera lui Berenger de Tours și de aceea a lui Anselm de Canterbury, veacul al XI-lea arată o bogată producție de *cărți de sentințe*. Acestea nu erau opere de „dialectică”, ci opere de teologie în sensul strict al acestui cuvînt. Ele cuprind un fel de „cercetări de amănunt” în jurul marilor teme ale învățăturii creștine și aduc material care va intra în „sintezele” ce le va elabora veacul al XIII-lea. Cei mai mulți dintre autorii acestui fel de cărți caută să separe cu meticulozitate datele

dogmei de elementele gîndirii raționale. Ca atare, sentențiarii trebuie așezați în tabăra misticilor, tabără opusă și dușmană grupei „dialecticienilor”. Autorul tare a scris cel dinfctii o astfel de carte de sentințe a fost *Anselm de Laon*, iar cel mai însemnat dintre ei a purtat numele de *Petru Lombardul*. Sentețiarii au îndeplinit, în general luați, o operă de epurație, de curățire a „dreptei credințe” de „zgura ereziilor”. Cu mai multă sîrguință epurată de ei a fost doctrina lui Scotus Erigena, „ereticul”.

Acești autori de „sentințe” fac, prin numărul lor mare, trecerea de la veacul al XI-lea la al XII-lea, în cursul căruia se întărește enorm tabăra „dialecticienilor” cu cercul gînditorilor de la *Chartres*, cu „ereticul”, combativul Abelard și cu o serie de alți gînditori „eretici”. Mai departe, veacul al XII-lea este epoca în care apusul european în cepe să cunoască tot mai de aproape gîndirea arabă, și prin intermediul arabilor, ia contact cu opere aristotelice altele decît cele de logică. În afară de operele lui Aristotel, acum pătrund în Occident, tot pe cale arabă, și alte scrieri greco-latine. Deja la începutul veacului, Abelard de Bath traduce în latinește, din limba arabă, *Elementele* lui Euclid, iar medicul Constantin Africanul traduce, tot din arabă, o serie de lucrări medicale grecești, arabe și evreiești. Tot Constantin Africanul atrage atenția apusenilor asupra teoriei atomiste, teorie care putea fi cunoscută de aceștia și pe cale directă din Lucrețiu.

Firește, tema esențială în jurul căreia se concentrează diisruțiile duse de acești „dialecticieni” ai veacului al XII-lea este aceeași cu cea față de care iau atitudine și adversarii lor, adică misticii, con-

duși de Bernard de Clairvaux. Și unii și alții, „dialecticieni” și mistici, căutau să definească locul și rolul pe care le pătea ocupa, respectiv juca gândirea rațională în economia de ansamblu a unei culturi prin excelență religioasă-mistică, ca aceea a evului mediu. Dar, deși problema centrală în discuție este tot această veșnică temă secolastică, gândirea viguroasă a „dialecticienilor” veacului al XII-lea sparge la fiecare pas cadrele rigide și strimte ale dogmei, călând în „erezii” care înseamnă tot atâtea pași spre progres, unele dintre aceste „erezii” anunțând într-o formă timidă și oarecum stângace spiritul Renașterii și al gândirii moderne. Astfel, în cercul gânditorilor grupați în jurul *școlii din Chartres*, apare pentru întâia oară în evul mediu credința în *ideea de progres*; tot la ei găsim un sensibil *interes față de natură*, interes cu totul străin veacului precedent. Său aceste motive ce justifică suficient o apropiere mai cu răgaz la reprezentanții „școlii din Chartres”. Vom aminti numele și idei? k) pentru veacul al XII-lea progresiste, ale unora dintre ei. Unii dintre ei au fost profesori sau chiar conducători ai „școlii din Chartres”, alții au fost numai elevi ai acestei celebre școli, și iarăși alții 'au avut numai legături indirecte cu cercul intelectual chartrez.

Cel dinții nume care, din punctul de vedere ce ne interesează în acest curs, merită să fie reținut este acela al lui Bernard de Chartres.

A fost conducător al școlii. A murit pe la 1130. Nu cunoaștem din izvor direct ideile lui Bernard. Reiese însă din informațiile transmise de Ioan de Salisrury, care a trăit în a doua jumătate a secolului al XII-lea, că, kt materie de învățătură, maestrul Bernard profesa o idee nu *se* poate mai

nemedievală, mai nescolastică; o idee progresistă, dacă ținem seama de condițiile istorice generale în care a fost profesată. Anume, Bernard de Chartres susținea că scopul învățaturii nu trebuie să fie erudiția steapă, ci trezirea gustului pentru cercetarea personală. Și se pare, că acest profesor căuta să-și pună în aplicare această idee care, în veacul al XII-lea, a fost, pe planul ei, revoluționară, și care nici azi, în plin secol al XX-lea, nu e pusă pretutindenea în aplicare.

Aplicația pe care Bernard o arăta pentru cultura și gândirea antichității aduce cu ideile ce le manifestă în această privință Renașterea. Mai mult, fapt uimitor pentru un medieval, conducătorul „școlii din Chartres” mergea atât de departe încât așeza gândirea antichității deasupra gândirii medievale creștine. Or, e evident că o astfel de ierarhizare era, în veacul al XII-lea, semnul sigur al unei libertăți de gândire primejdioasă pentru dogmatismul medieval, căci indirect, adică *prin implicațiile ei, aprecierea marelui Bernard așeza filosofia deasupra teologiei, gândirea rațională deasupra misticii.*

Înainte de a ne opri câteva momente la urmașul lui Bernard la direcția „școlii din Chartres”, la Gilbert de la Porree, să spunem două cuvinte despre ideile mai sus amintitului Abelard de Bath. Asemenea celorlalți chartristi, Abelard de Bath a fost un cititor asiduă al dialogului *Tiimaos* al lui Platon. Opera sa *De eadem et diverso* este încercarea autorului de a opune rațiunea autorității, căci, scria el cu îndrăzneală, numai rațiunea e în stare să distingă adevărul de neadevăr. În ce privește natura și originea rațiunii, Abelard de Bath, fără să se sinchisească de ceea ce îl învăța autori-

tea și dogma, acceptă teoria platoniciană a „reminiscentei”. De altfel, platonismul lui Abelard este eclectic, căci, în problema „universalelor”, el ^{vr}ea să-l împace pe Aristotel cu Platon.

Gilbert de la Porree, discipol al lui Bernard de Chartres și urmaș al acestuia la direcția școlii, a fost, împreună cu alți chartriști și cu Abelard, printre „dialecticienii” care au dus o aprigă luptă contra misticilor care cereau, în acea epocă, reducerea anilor de studiu și coborîrea nivelului învățămîntului. Aceștia, porecliți 'de Ioan de Salisburiy „franzelari”, și cărora Gilbert de la Porree le recomanda să intre în comerț, meserie ce convine 'mai bine celor ce „își caută plinea mai degrabă decît luminarea minții”, acești „corriificii” erau purtătorii de "cuvînt ai ireacțiunii, care începuse să se teamă de o disoluție a spiritului mistic creștin, provocată de o infiltrare prea mare de gîndire păgînă ■— adică „ațională — în doctrina teologică a creștinismului. Angajîndu-se cu toată personalitatea și autoritatea sa în lupta 'contra acestei reacțiuni obscurantiste, Gilbert de la Porree ia loc printre spiritele care **liiptă** pentru progres în veacul al XII-lea.

O altă latură progresistă a activității desfășurate de acest chartrist este idee'a lui că cunoașterea **trebuie să** pornească de la obiectele particulare, din ele să abstragă conceptele, în limbajul epocii, „**forme create**”, și prin abstracție să le disocieze de materia lor sensibilă.

*

^{Altri} de Gilbert de la Porree, în lupta sus-
 ținută a stat **Thierry de Chartres**, fratele maes-
 trului Bernard și director al școlii după moartea «ai
 Gilbert.

Gîndirea 'curajoasa a lui Thierry de Chartres, -a-
 semenea aceleia a lui Scotus Erigena, alunecă mereu
 pe poziții panteiste. Și, ca și în ^{la} eacul al IX-lea,
 panteismul înseamnă și în al XII-lea, secol o
 tendință de eliberare de -sub dogmă, înseamnă pro-
 gres: libertatea pe care o arată gîndirea lui Thierry de
Chartres în interpretarea dogmei este și mai mare
 decît aceea a lui Erigena. În opera lui se vede mai
 lămurit decît în scrierile celor amintiți pînă acum
 Vă cei din școala charfreză urmăresc în mai mare
 măsură să caute în dogmă ceea 'ce se potrivește cu
 Platon, decît invers. Evident, nici la ei nu poate fi
 încă vorba de o filosofie total independentă de dogmă
 — nu poate fi vorba de așa ceva în condițiile istorice ale
 veacului al XII-lea —; este totuși o mare deosebire de
 acceint față de veacurile precedente, accent ce ne
 permite să întrezărim direcția generală a viitoarei
 dezvoltări a gîndirii apusene.

*

Același suflu de libertate relativii și în gîndirea
 lui Guillaume de Conches, care se proclamă pe sine
 teolog, dar care nu vrea să creadă decît începînd din
 punctul de unde inteligența nu mai poate străbate.
 Teoria lui **Guillaume** de Conches 'despre trinitate
 tinde, ca și în cazul altor charfreiști, să explice creația
 lumii după modelul pe care îl oferea dialogul
 platonician *Timaios*. Din teoria aceasta a lui Guil-
 laume se desprinde o icoană panteistă despre uni-
 vers (ceea ce spuneam adineaori despre Thierry de
 Chartres). În plus, maestrul Guillaume este cel dintîi gîn-
 diu medieval care adăugă la atomismul lui
 Democrit.

Este adevărat că, spunînd că acceptă atomismul ca
 „fizician”, nu ea „teolog”, Guillaume făcea o
 rezervă care, spera el, îl va pune la adăpost în /aşa 388

a ^{ce} curgeau contra lui din tabăra misti-
cilor. Noi nu putem vedea însă în rezerva lui Guil-
laume decât ceea ce a fost ea de fapt, adică o simplă
măsură de apărare.

[Mai găsim apoi la acest gânditor progresist al
veacului al XII-lea și un destul de puternic sen-
timent al *naționalității* *națurii*. Ceea ce face posibil,
susținea el, să explicăm faptele pe *cale naturală*
este faptul că regulile — noi zicem azi legile —
de care rscultă lucrurile sînt raționale, și în con-
secință mintea le poate găsi, prin puterile ei proprii,
fără apel la vreun ajutor de Sus. Iată de ce Guil-
lume de Conches, mergînd pe urmele lui Lucrețiu,
a avut în al XII-lea veac îndrăzneala să caute o
explicație rff.fcwi *Yăă a originii \a)nimplilor și u omului*.

Or, nimic mai „eretic” decât o astfel de încercare
de a rezolva, dintr-o perspectivă cu totul alta decât
cea acceptată de biserică, o problemă pe care
xi?(T,r:a o rezolvfa.se cu totul altfel, în alt spirit și
cu alte mijloace. Nu intră în planul general al
emisului nostru să arătăm cum „împăca” maestrul
Guillaume aceste idei dărîmătoare de dogme ^vcu
doctrina cficială a creștinismului instituțional. A-
ceasta, pentru că „împăcarea” încercată de acest
gînditor „eretic” nu prezintă nici interes nici im-
portanță, și în plus ea nu e decât aparentă. Nu
putea să fie decât aparentă; căci, amăgindu-se pe
sine, — ca majoritatea medievalilor idin tabăra în
care se găsea — Guillaume de Corches a urmărit
ⁱ țintă irealizabilă: aceea de a î^mpăca ideea de
„natură” — care impli<?ă concepția că natura ascul-
cie legi — ^{cu} teologia, pentru care miracolul este
oricînid și oriunde posibil.

• „^{Er}oriJe” lui Guillaume au fost adunate, toate,
intr-o carte, de un contemporan al său din tagma
reacționara a misticilor și trimise lui Bernard de
uairvaux, apărătorul ortodoxiei catolice. Maestrul
^{UUJaume} a fost somat să-și renege învățăturile.

Ceea 'ce a și făcut, formal; dar, în fond, a continuat să gândească și după rețrafcctare ca un „eretic" în-corigibil ce era.

Dar lupta cea mare între „dialectică" și teologie, între gândirea rațională și mistică, între elementele retrograde și tendințele progresiste ale gândirii medievale apusene, luptă pe care o urmărim în prezentul capitol al cursului nostru începînd cu veacul al IX-lea, nu s-a dat în interesantul secol al XH-lea doar la Chartres.

Iată de ce, în prezentul paragraf al cursului nostru vom zăbovi iarăși, ceva mai mult, la personalitatea și opera lui Petru Abelard, în secolul al XII-lea, cel mai strălucit reprezentant al liniei de gânditori care, prin unele elemente importante ale doctrinelor lor, reprezintă, pentru acele îndepărtate timpuri, *progresul*. Evident, ei reprezintă progresul într-o formă care era atunci singura posibilă. Componente importante ale concepțiilor lor privesc spre viitor, spre un viitor care, prin ceea ce conține în el esențial, se află în bună măsură dincolo de cadrele și spiritul caracteristic al gândirii medievale.

Cel mai însemnat reprezentant al acestei linii de mișcare a gândirii medievale în veacul al XH-lea, Abelard, nu a elaborat o mare sinteză, asemănătoare aceleia a lui Scotus Erigena, ori ca acelea ale căror autori au fost, în veacul următor, Albert cel Mare și Toma de Aquino. Această deficiență sistematică a fost însă larg compensată la Abelard prin puterea dialectică a gândirii lui, prin, pentru secolul al XII-lea, marea libertate de mișcare a acesteia, prin orizontul intelectual mai larg decît îl găsim la autorii de sinteze din veacul al XIII-lea. Inteligența ascuțită a lui Abelard a pătruns în substanța culturii antichității clasice mai adînc decît s-a dovedit capabilă

să pătrundă mintea autorilor reprezentativi ai secolului clasic al scolasticii. Iar atmosfera generală care se degajă din opera de gândire a lui Abelard este mult mai aproape de spiritul epocii moderne decât climatul intelectual ce se desprinde din scrierile autorilor de „sinteze” ai secolului al XH-lea, scrieri de care istoriografia catolică a făcut și face așa de mare caz. Căci, doctrinele reprezentative ale veacului clasic al scolasticii, cum sînt cele elaborate de Albert cel Mare și de Toma de Aquino, considerate cu atenție și fără prejudecăți mistico-religioase, se dovedesc a fi rodul unor inteligențe mai mult formale decât comprehensive și departe văzătoare.

Născut lângă Nantes dintr-o familie de ostași și destinat el însuși carierei de ostaș, Petru Abelard (1079—1142), prinzînd gust pentru învățătură, a renunțat de bunăvoie la gândul de a deveni ostaș și a urmat un timp oarecare la școala lui Roscelin, apoi la cea a lui Guillaume de Champaux, adversarul cel mai neîmpăcat al lui Roscelin. După numeroase conflicte cu acest habotnic dușman al nominalismului și după succese strălucite repurtate asupra lui, Abelard, deși încă foarte tînăr, a deschis el însuși școală la Melun, apoi la Corbeil (orășel nu prea îndepărtat de Paris), de unde trece în capitala Franței. Grație marelui său talent de dascăl, Abelard cîștigă în scurt timp o celebritate care a depășit frontierele Franței, iar școala lui era frecventată de elevi veniți din toate țările Apusului. Faima cursurilor lui Abelard a contribuit astfel, în măsură notabilă, la creșterea popularității în lumea medievală apuseană a școlilor din Paris, și cu deosebire a celei de pe colina Sainte-Genevieve, care, absorbînd celelalte școli pariziene ale veacului al XH-lea, va deveni, la începutul secolului următor, „Universitas Parisiensis”.

Dar, o mare și nenorocită dragoste, prin urmările ce ea le-a avut — surprins de oamenii plătiți ai

unui popă barbar și răzbunător, Abelard a fost mutilat —, o dragoste devenită celebră a frînt în apogeul ei strălucită carieră de mare dascăl a lui Abelard. Timp de douăzeci de ani, acest mare om, care adusese în disputele secolului al XII-lea ceva din combativitatea familiei sale de ostași, va rătăci din mănăstire în mănăstire, oprindu-se cu mai mult răgaz însă în sihăstria pe care i-o construiește, lângă Paris, prietenii și numeroșii săi admiratori. După condamnarea unor teze susținute de el, condamnare intervenită la stăruințele neîmpăcatului său dușman Bernard de Clairvaux (1141). Abelard apelează la papă, dar zdrobit de atîtea pacoste căzute pe capul său, moare în drum spre Roma, în 1142.

Nu ni s-a păstrat decît o parte din operele lui Abelard, și printre ce ni s-a păstrat se află încă manuscrise nepublicate. Dintre cele publicate, reținem titlul următoarelor opere: *Introductio ad theologiam*; *Theologia christiana* (partea II și III pierdute) *Scito te ipsum seu Ethica*; *Dialogus inter philosophum*; *Iudaeum et Christianum*; *Sic et non*; *Dialectica și Glossulae*.

Să amintim că disputele lui Abelard cu Bernard de Clairvaux, apărătorul ortodoxiei dogmei, conducătorul taberei misticilor, au rămas celebre și ele ne ajută să pătrundem cît de cît în climatul intelectual al evului mediu, climat în care reprezentanții „dialecticii” au fost nevoiți, cu mijloace condiționate de momentul istoric, să ducă o îndelungată luptă — și o dîrză luptă — pentru eliberarea gîndirii raționale de sub tirania dogmei. Să amintim apoi că biserica a aruncat rînd pe rînd anatema asupra a numeroase teze abelardiene, condamnîndu-le ca „erezii”. Faptele acestea au servit unor istorici de argumente pentru a-l considera pe Abelard drept un „eretic” de intenție, drept un precursor sută în sută al raționalismului modern, care, elaborîndu-și doc-

trina, și-ar fi dat seama conștient că contrazicea învățătura bisericii, că-i opunea acesteia — cu îndrăzneală de impenitent „eretic” — doctrina sa personală, de inspirație raționalistă. Este adevărat că numeroase sînt textele abelardiene care îngăduie o astfel de interpretare; dar neasemănat mai numeroase sînt cele din care se ridică rezerve importante contra unei astfel de interpretări.

Căci, dacă se ține seamă de ansamblul scrierilor lui Abelard și de condițiile istorice concrete în care ele au fost elaborate de subtilul gînditor medieval, dacă se are, în sfîrșit, în vedere orînduirea socială în care a trăit Abelard, precum și spiritul general al acesteia întreținut de biserică și de brațul secular la dispoziția bisericii, dacă se ține seamă de toată această condiționare istorică a veacului lui Abelard, putem constata ceea ce am constatat în legătură cu spiritul de ansamblu al operei lui Erigena sau, acum mai în urmă, referitor la unii dintre cei mai îndrăzneți chartriști. Anume la fel ca majoritatea gînditorilor medievali căzuți în „erezie”, adică *reprezentanți ai tendințelor progresiste* de cugutare, Abelard este de intenție gînditor catolic și apărător al „dreptei” credințe, iar de fapt este un mare „eretic”. Adică, în intențiile ei — mărturisite și nemărturisite —, gîndirea lui vrea să stea în serviciul dogmei, căutînd s-o înțeleagă, și prin această înțelegere s-o întărească. Și Abelard iscălea fără nici o rezervă mintală faimosul *credo ut intelligam* al lui Erigena. Aceasta, în intenție. În fapt însă, inteligența lui Abelard, suplă și viguroasă în același timp, nu s-a putut mișca cu destulă libertate între pereții strimți și înăbușitori ai dogmei. În robustețea ei, ea a spart la tot pasul acești pereți și a descins — mai just: a urcat — pe poziții de gîndire unde *credo ut intelligam* s-a disociat, devenind pentru biserică și dogma ei primejdiosul *intelligo ut **crea***& Altfel spus, „ereziile” lui Abelard, care fu-

seseră numeroase, au fost, ea și acelea ale lui Eri-gena sau acelea comise de unii chartriști, „erezii-nedorite. În consecință, este fapt incontestabil că gîndirea ascuțită a lui Abelard a fost spărgătoare de dogme, că a fost animată de un puternic spirit raționalist, că a fost, prin elemente de bază ale ei, o gîndire *progresistă* în secolul în care a apărut. Ea n-a fost însă, în substanța ei, mai liberă și mai „rațională” decît a fost aceea a celor mai îndrăzneți dintre chartriști, decît bunăoară aceea a lui Guillaume de Conches. Dar prin faptul că purtătorul unei atare gîndiri a fost o personalitate de primu! plan, dotată cu o forță combativă fără pereche, rolul pe care l-au jucat concepțiile lui Abelard în dezvoltarea gîndirii raționale, în lupta acesteia contra misticismului retrograd, a fost neasemuit mai mare decît importanța istorică ce a avut-o umanismul, progresist și el, al celor din Chartres.

Petru Abelard a adus o notă nouă în discuția problemei „universalelor”. Deși în materie filosofică erudiția lui n-a atins dimensiunile cunoștințelor istorice ale unora.. dintre umaniștii de la Chartres — Abelard n-a cunoscut din opera lui Aristotel decît *Despre categorii* și *Despre interpretare* —, mintea lui ascuțită a pătruns mai adînc în spiritul general al gîndirii Stagiritului decît au pătruns unii contemporani mai erudiți decît el. Poziția luată de Abelard în problema „universalelor” dovedește îndeajuns această constatare. Abelard este cel dintîi gînditor care a transpus pe plan psihologic analiza problemei „universalelor”. Altfel spus, Abelard a întrevăzut cel dintîi, între medievali, necesitatea unui examen al *condițiilor formării* ideilor generale.

El a plecat de la definiția pe care o dase Aristotel universalului: „Universalul este ceea ce *în* chip natural se spune despre mai multe lucruri, astfel *om*; individualul este ceea ce nu se spune decît des-

pre un singur lucru, astfel Callias". în consecință, universalul nu e un lucru, ci un predicat. Universalul nu există aparte de lucrurile particulare, ci în acestea. Sau, în terminologia lui Abelard: universalul există în lucruri, dar nu *generaliter*, ca o esență distinctă, separată de lucruri, ci *indivăualiter*, adică în forme specifice, condiționate de existența individuală a lucrurilor. Iată de ce inteligența noastră îl poate cunoaște pe cale de abstracție, reținând numai ceea ce este asemănător în lucruri, într-o clasă de lucruri, și făcând abstracție de particularitățile care individualizează lucrurile. Deci, conform teoriei de inspirație aristotelică a lui Abelard, „universalele” sînt predicate care n-au existență aparte de lucruri, ci subzistă ca atare în lucruri: *universalia in rebus*, în lucrurile ale căror atribute ele sînt. Inteligența prinde universalul ca pe ceva ce se deosebește de lucrul individual, dar nu ca pe ceva ce ar avea existență aparte de lucrurile individuale.

Deci concepția lui Abelard se așază între realismul extrem al lui Anselm de Canterbury și Guillaume de Champeaux și nominalismul lui Roscelin. Universalul nu există nici *ante res*, nici *post rem*, ci *in re*. Separat de lucruri, el nu mai e realitate, cum susțin realiștii, dar el nu e nici pur și simplu nume, cum pretind nominaliștii; universalul este o concepție a gîndirii capabile să exprime ceea ce este esențial într-o întreagă clasă de obiecte.

Aceasta a fost soluția rezonabilă, dictată de bunul-simț, soluție opusă de subtilul Abelard concepției absurde și retrograde a realismului extrem. Dar cu toate că ea a fost mai puțin radicală decît aceea a lui Roscelin, ea conținea elemente importante care, aplicate la interpretarea dogmei, l-au împins *cu* necesitate logică pe Abelard să dezvolte concepții considerate de teologi ca „erezii” și condamnate de biserică în două sinoade conduse de misticul Bernard

de Clairvaux, dușman implacabil al lui Abelard. Astfel că rezultatele speculațiilor abelardiene asupra problemelor ridicate de dogmă, și în special de dogma trinității, au sfârșit prin a se așeza — contra dorinței lui Abelard — în marele catalog al „erezilor” dresat de el, și combătut de el, în *Introducere în teologie*.

Deși Abelard a susținut, explicit și repetat, că autoritatea trebuie să treacă înaintea rațiunii, deci a proclamat că „dialectica” nu poate duce decât la adevăruri probabile și ca atare ea e mai potrivită ca ai-mă de luptă contra „ereticilor” decât ca instrument de interpretare a dogmei; dacă avem în vedere conținutul operei lui, luată în ansamblul ei, dacă privim apoi procedeele lui de gândire în numeroasele controverse pe care le-a purtat, constatăm că toate aceste enunțuri n-au avut în fața inteligenței viguroase și neastîmpărate a lui Abelard decât valoarea unor precepte de conduită intelectuală, pe care cel ce le enunțase nu le-a practicat. Nu le-a practicat pentru că marea lui minte n-a putut să se lase înlănțuită de astfel de precepte, ci le-a călcat la tot pasul, căutînd să pătrundă, cu mijloacele care-i erau proprii, în domeniul nebulos al dogmei, încălcare ce a avut drept urmare dislocarea unor dogme esențiale ale bisericii și condamnarea lui Abelard ca autor de „erezii”.

Astfel, preceptul amintit mai sus, conform căruia „autoritatea trebuie să aibă precădere față de rațiune”, ce valoare reală mai putea avea în gândul aceluia care în celebra sa operă *Sic et non*, adunînd texte contradictorii din Scriptură și din scrierile părinților bisericii, arăta că autoritatea nu este infailibilă, că ea „se contrazice”? Este adevărat că Abelard susține că contrazicerile relevate de el sînt

numai „aparente”, că a confruntat autoritate cu autoritate în intenția de a trezi discuții și de a se ajunge, pe această cale — a rațiunii ■ —, să se înlăture contradicțiile. Este adevărat apoi că autorul a indicat și metode de înlăturare a contrazicerilor; dar tot atât de adevărat este că Abelard s-a abținut de a propune și soluții. Or, această prudență abținere este nu se poate mai semnificativă când e vorba de un gânditor care nu s-a dat înapoi, în altă operă a sa, *De divina trinitate*, să interpreteze cu ajutorul „dialecticii”, adică cu mijloacele gândirii raționale, o dogmă pe cât de capitală pe atât de obscură ca aceea a trinității. Și-a dat seama Abelard, în intimitatea inteligenței sale ascuțite, că, în ultimă analiză, contradicțiile erau reale și nu aparente, și că încercarea de a le „soluționa” împinge gândirea pe poziții sofistice, și în plus nu putea duce la **rezultate** efective? Poate aici trebuie căutată explicația renunțării sale.

Oricare ar fi fost însă starea de fapt a lucrurilor și oricare ar fi fost intențiile conștiente ale lui Abelard, rămîne faptul real și mult vorbitor că, scriind *Sic et non*, el a arătat cu texte ce nu puteau fi contestate că pretinsa infailibilitate a bisericii este în fond o legendă, căci autoritatea se pronunță cînd cu „da”, cînd cu „nu” în aceeași chestiune dogmatică ... !

împrejurarea că mai târziu Toma de Aquino, doctorul oficial al bisericii catolice, a reluat problema ridicată de *Sic et non* și a dat „soluții” pe care Abelard renunțase să le propună nu diminuează, ci, dimpotrivă, mărește importanța atitudinii, pentru veacul al XH-lea, *progresiste* a lui Abelard, luptător pentru eliberarea gândirii raționale de sub jugul autorității și al dogmei. Căci „soluțiile” date de Toma de Aquino nu sînt soluții reale, și în plus ele se dovedesc a fi fost obținute pe calea unor procedee de neputincioasă și condamabilă sofistică.

Aminteam adineaori că Abelard a susținut că „dialectica”, adică gândirea rațională, ca instrument de interpretare a dogmei, nu poate duce decât la „adevăruri” probabile. Această rezervă a lui Abelard în ce privește valoarea „dialecticii” în materie de credință religioasă — rezervă pe care n-a enunțat-o de altfel decât în principiu, ci pe care a uitat-o când a interpretat tezele credinței, cum tocmai am constatat în cele precedente —, această rezervă a lui Abelard nu implică deloc concluzia că mintea spărgătoare de dogme a acestui „eretic” ar fi venit în acest punct în sprijinul tezei susținute de tabăra retrogradă a mysticilor veacului al XI-lea. Căci nici unul dintre gânditorii progresiști ai aceluia secol nu i-a combătut cu mai mult talent și hotărîre pe cei ce pretindeau că în domeniul dogmatic și religios trebuie abandonat orice efort de pricepere rațională și trebuie acceptată fără reflecție și cu resemnare autoritatea. Abelard, departe de a fi pledat contra „dialecticii” ca atare, nu s-a mai ridicat cu implacabila și combativa lui ironie decât contra unor contemporani oare abuzau de „dialectică”, și căzuseră în sofistică. În aceasta privință au învățat mult de la el și unii reprezentanți de seamă ai „școlii din Chartres”.

Dar nimic mai revoltător pentru această mare inteligență luptătoare pentru eliberare, nimic mai caracteristic în ce privește aspirațiile ei, ascunse dar cu atît mai puternice, decât felul cum a conceput ea raportul dintre „adevărurile” descoperite de gânditorii antichității clasice și „adevărurile” exprimate în dogmele creștinismului. Reiese din relația pe care Abelard o afirmă între doctrinele filosofilor antici și învățăturile creștinismului că valoarea pe care o atribuie gândirii raționale cel mai strălucit

și mai *progresist spirit* reprezentativ al veacului al XU-lea este extraordinară. Progresist, în limitele îngăduite de condițiile istorice particulare — sociale și politice — ale aceluia veac.

Întîlnisem deja la Chartres gînditori care nu considerau cultura antică mai prejos decît cea creștină (Vz. Bernard de Chartres). Abelard merge mult mai departe. Ambiția lui a fost să arate că doctrinele unor filosofi antici cuprind adevăruri care, în ultimă instanță, sînt identice cu cele „revelate” de dogme. Naivă concepție, care a răsărit din rădăcinile unei gîndiri progresiste pentru secolul în care a fost formulată! Astfel, ca să dăm un exemplu, triada ipostazelor divine despre care vorbește Platon în *Ti-maios* este, după Abelard, o prefigurare a trinității creștine.

Distanța ce-l separă în acest punct, ca în altele, pe Abelard de Anselm de Canterbury, gînditor reprezentativ al veacului al XI-lea, este enormă. Pentru acesta din urmă adevărul era în dogmă, iar filosofia, „dialectica”, gîndirea rațională nu avea alt rost de a fi decît acela de a căuta să demonstreze cu mijloacele ei acest adevăr. La Abelard filosofia își afirmă o poziție de independență, întrucît ea este capabilă să descopere pe căi și prin forțe proprii adevărul, un adevăr ce prefigurează adevărul dat mai tîrziu în dogmă, dar care, în substanță, este adevăr real. În această ordine de idei, **Abelard**, om al veacului al XII-lea medieval, nu și-a pus tulburătoarea, pentru el, întrebare: dacă unele idei ale filosofilor antici n-au fost în fond decît dublete ale dogmei creștine, și încă dublete ce-au premers acesteia, la ce mai servea dogma, caz* e nu făcea decît să reediteze, în altă formă, adevăruri de mult cunoscute?

Confruntarea pe care Abelard a făcut-o între „adevărurile” filosofice și învățăturile dogmei nu putea, evident, reuși decît interpretînd filosofia —

în speță pe Platon — în așa fel încît să reiese teza preconcepută, adică deformînd mult gîndirea lui Platon și deformînd ceva mai puțin și dogma. în ceea ce privește gîndirea lui Platon, Abelard era deplin conștient că îi forța sensul; nu își dă însă seama că, pentru a obține ajustarea dorită, el forța și sensul dogmei. Și dacă cea mai mică modificare a dogmei era interzisă și ducea la „erezie”, modificările aduse sensului concepțiilor filosofice erau considerate permise, căci Abelard, ca mulți alți medievali, era convins că un text filosofic conține mai mult decît ceea ce autorul lui a intenționat să spună în el. Obiceiul de a vorbi enigmatic este tot ntît de familiar filosofilor ca și profeților . . ., susținea autorul lui *Sic et non*.

Acest efort de a salvarda în fața dogmei valoarea „adevărurilor” conținute în doctrinele filosofice ale antichității clasice, efort care porcede din rădăcinile adînci și nevăzute ale unei poziții de gîndire *progresiste pentru veacul al XI-lea*, și care presupune curaj din partea unui medieval a cărui minte nu renunțase conștient la preceptul *credo ut intelligam*, acest extraordinar și susținut efort poate fi înțeles în bună parte dacă ținem seama de faptul că, alături de umanistii de la Chartres, Abelard este unul dintre puținii medievali care au înțeles la justa lor valoare creațiile mari ale culturii antice. Poet și cîntăreț el însuși, Abelard a pătruns și cuprins cu mintea lui ascuțită și valoarea creațiilor artistice ale antichității clasice.

Drept consecință, autorul lui *Sic et non* a dorit ca popoarele creștine ale Apusului să nu repudieze din cultura antică nimic ce i-a părut lui mare și adevărat.

Iată de ce gîndul că credința creștină s-ar putea găsi în opoziție cu gînditorii antichității clasice îl împinge să caute să-l „încreștineze” pe Platon, și împreună cu el, toată antichitatea. Pentru că, evi-

dent, nu se putea gândi, în condițiile istorice date și ca fiu al veacului al XH-lea apusean, să procedeze invers, spre a obține apropierea dorită; adică, nu se putea gândi să „păgânizeze” creștinismul. În mintea gânditorului „eretic”, care în *Scito te ipsum seu Etlica* a respins dogma păcatului strămoșesc, filosofil greci au fost un fel de sfinți cărora Dumnezeu le-a descoperit dogmele cele mai ascunse ale religiei creștine. .. ! Iată de ce nu este cu putință, exclamă generosul Abelard, ca înțelepți atât de naturali „creștini” să fi fost trimiși de Dumnezeu în iad. .. !?

^^B
^^^H

Drept încheiere la acest paragraf consacrat acestui mare luptător și pentru epoca lui mare gânditor progresist, să spunem că speculațiile lui Abelard în general, și cele despre trinitate în particular, au exercitat o sensibilă influență asupra a numeroși autori de „summae” teologice apărute în cursul secolului următor. Pare neașteptat faptul că tocmai o operă abelardiană condamnată de biserică să fie arsă a exercitat influență asupra unor autori scolastici nu se poate mai ortodocși, cum au fost autorii de „summae”. Faptul nu mai apare însă straniu, dacă precizăm că anatemizată carte a lui Abelard a exercitat înrîurirea amintită nu prin conținutul ei, ci prin modelul de extraordinară construcție „dialectică” pe care îl oferea.

Ne-am oprit la analiza concepțiilor lui Petru Abelard mai îndelungat decât la expunerea doctrinei oricărui alt gânditor medieval studiat pînă acum în prezentul curs. Zăbovirea această îndelungată este suficient motivată, credem, de împrejurarea că învățătura lui Abelard s-a dovedit a conține elemente progresiste de gândire, dacă nu mai im-

portante, mai numeroase decît doctrina oricărui alt gînditor al veacului al XI-lea apusean.

Acum, înainte de a face o expunere — foarte sumară și aceasta — a concepțiilor reprezentate de tabăra adversă și retrogradă a misticilor, concepții care explică în bună parte tensiunea intelectuală ce caracterizează opera lui Abelard, să ne oprim eîteva clipe la un elev al lui Abelard, la **Ioan de Salisbury**.

Elev în același timp și al celor mai mulți dintre umaniștii de la Chartres despre care am vorbit, Ioan de Salisbury a elaborat o operă care, atît prin conținutul cît și prin forma ei stilistică, dovedește că autorul ei, demn elev al lui Abelard, a pătruns adine în spiritul culturii greco-latine. Opera lui Salisbury este, pînă astăzi, unul din principalele izvoare de informație referitor la istoria ideilor dezbătute de interesantul secol al XII-lea apusean. Gîndirea lui Salisbury atinge adesea suplețea gîndirii lui Abelard, dar nu atinge niciodată vigoarea acesteia.

Reținem din doctrina lui Salisbury — sau mai exact din concepțiile autorului cărților *Metalogicus* și *Polycraticus* — căci el nu a avut o doctrină sistematic elaborată — cîteva *elemente progresiste* de gîndire, elemente prin care Ioan de Salisbury dovedește că nu a trădat învățătura pe care a ascultat-o la cursurile lui Abelard și ale maeștrilor chartrezi.

Pentru Ioan de Salisbury, problema *universalelor*, așa cum au pus-o cu deosebire reprezentanții realismului extrem, este problema tip a chestiunilor insolubile. De aici diversele soluții contradictorii pe care le-au propus acestei probleme cei ce au luat, în cursul timpului, parte la dezbateră ei. Mergînd pe urmele lui Abelard și neuitînd nici de Aristotel, Salisbury deplasează planul de examen al problemei „universalelor”, și în loc să se întrebe care este mo-

dul de existență a ideilor generale, se întreabă *care este modul în care ne câștigăm aceste idei*. Altfel spus, autorul lui *Metalogicus*, transpunând problema pe plan psihologic, o face mai modestă și mai ușor de dezlegat.

Altfel, arată Salisbury, dacă luăm în considerare notele asemănătoare și deci substanțiale ale unui număr oarecare de indivizi obținem *specia*. Dacă considerăm apoi asemănările pe care ni le arată specii diferite obținem *genul*. Parvenim deci la formarea ideilor generale despuind cu gândirea substanțele de accidente și formele prin care acestea diferă între ele. Dacă ele, adică ideile generale, nu există în chip individual, cel puțin le putem gândi individual, și putem examina aparte aceste „universale”, care nu există aparte.

Prin această concepție, mintea condusă de bun-simț a lui Ioan Salisbury aduce o soluție limpede și acceptabilă în problema „universalelor”. În lumina unei astfel de concepții, soluția realismului extrem, inspirată din idealismul platonician retrograd, trebuia să apară și în fața inteligențelor medievale iubitori de claritate drept ceea ce ea era în realitate: adică produsul unui verbalism sterp și confuz. Lovind în acest verbalism „realist”, teoria salisburiană reprezenta, în veacul al XI-lea, o *concepție progresistă* de gândire.

Ioan de Salisbury a jucat un astfel de rol progresist și prin lupta îndrăzită dusă de el, cu talent remarcabil, cu mare putere combativă, și alături de Abelard și de maeștrii chartrezi, contra taberei reacționare a misticilor obscurantisti, dușmani ai culturii și ai „dialecticii”, adică ai gândirii raționale și ai progresului. Asemenea maestrului său Abelard, Salisbury a luptat împotriva abuzurilor ce le făceau unii contemporani de „dialectică” și care, prin aceste abuzuri, transformau „dialectica” în for-

mala sofistică, discreditînd-o în fața opiniei multora. Dar cu și mai hotărîtă îndîrjire și continuitate a luptat Ioan de Salisbury contra acelor care, tmîndu-se de lumina ce-o putea aduce gîndirea liberată de sub tirania dogmei în spiritele doritoare de învățătură și progres ale veacului, vedeau în lupta de emancipare a gîndirii o mare primejdie pentru dogmă și biserică, și în consecință și pentru orînduirea social-politică al cărei principal stîlp de susținere era biserica. Contra acestor dușmani ai luminării, episcopul din Chartres, Ioan de Salisbury, nu cruță nici un argument și, cînd nevoia o cere, nici o ironie. El a fost acela care a dat obscuranțiștilor secolului al XII-lea porecla de ocară de „franzelari” („cornificii”). Și din *Metalogicus* al său cunoaștem cît de dîrză a fost lupta pe care reprezentanții progresului, adică umaniștii din Chartres, Abelard și Salisbury însuși, au trebuit s-o ducă contra taberei mult mai numeroase a misticilor obscuranțiști, tabără sprijinită, evident, și de forțele reacționare ale veacului, adică de cler și nobilime, clase stăpînitoare în orînduirea feudală a evului mediu.

Dacă în doctrinele „dialecticienilor” veacului al XII-lea examinate pînă acum tendințele progresiste de gîndire, elementul „eretice” dărîmător de dogme se găsește, cum am văzut, într-o formă mai mult sau mai puțin ascunsă, implicată, și dacă acești gînditori ne-au apărut a fi fost „eretici” mai mult fără le voie decît intenționat, veacul al XII-lea a produs și gînditori în ale căror concepții elementul „eretice”, idică progresist, se afirmă într-o formă directă, la inii dintre ei chiar în termeni voit expliciți. Altfel pus, în secolul al XII-lea apar și gînditori „eretici” e intenție, nu numai de fapt „eretici”, cum au fost

cei la care am zăbovit pînă acum. Acești gînditori au elaborat doctrine pe care le-au opus, fără rezerve inutile și cu curaj, doctrinei bisericești, și cu deosebire bisericii, ca organizație social-politică.

Cum vom vedea îndată, concepțiile elaborate de gînditorii despre care vom vorbi în prezentul paragraf au avut un fond de idei comune între ele, dar și comun în substanța lui și cu fondul de idei ce se găsea la baza „ereziilor” populare apărute în apusul Europei în număr mare și cu întinsă răspîndire tocmai în cursul secolului al XH-lea. Legăturile doctrinelor despre care va fi vorba cu marile „erezii” populare ale epocii sînt incontestabile. Și tocmai cum „ereziile” populare, care amenințau în acel moment istoric supremația bisericii catolice, au fost, cum se știe, forme camuflate ale luptei de clasă, tot astfel și doctrinele în chestiune n-au fost decît forme ideologice de luptă socială contra orînduirii feudale în general, și contra bisericii în special, ca principal susținător și apărător al acelei orînduiri în cadrele căreia ea era cel mai bogat și cel mai puternic feudal.

Deci, înainte de a spune cîteva cuvinte despre „dialecticienii eretici” cărora le-am destinat acest paragraf al cursului nostru, să caracterizăm pe scurt de tot marile mișcări populare numite „erezii”, ca pe unele ce-au determinat apariția pe plan ideologic a doctrinelor elaborate de Amaury de Bene, de David de Dinant sau de Ioachim de Floris.

Marile mișcări populare ce-au avut loc către sfîrșitul veacului al XH-lea și începutul celui de al XHI-lea veac nu sînt nici azi cunoscute în toate aspectele lor. Știm însă destul ca să putem preciza că acele mișcări ale maselor populare din apusul catolic au avut semnificația unor lupte de emancipare economică-socială a acestor mase, luptă care, potrivit condițiilor concrete ale momentului istoric,

a îmbrăcat haina religioasă a „erezilor”. Îngrozită de primejdia ce-o aduceau acele mișcări populare nu numai pentru situația ei de exploatare principală, dar chiar pentru existența ei ca atare, biserica, sub conducerea faimosului papă Inocențiu al III-lea, a reacționat organizat și cu nemaiauzită cruzime: a înființat *inchiziția* și noi ordine călugărești, a reprimat cu sălbăcie erezile populare, a aruncat în vânt cenușa „dialecticienilor eretici” care nu mai erau în viață, și i-a ars pe rug pe cei încă în viață.

Numărul noilor secte religioase a fost mare, iar numărul celor ce aderaseră la ele era amenințător nu numai pentru dăinuirea bisericii catolice ca atare, ci în general pentru întreaga orînduire economico-socială existentă. Că s-au numit secta „umiliților” ori a „catolicilor săraci”, că s-au chemat „albigenzi” sau „chatari”, că au purtat numele de „valdenzi”, ori alte multe nume, toate aceste erezii populare au fost forme camuflate ale unor îndârjite și foarte i’ăspîndite lupte de clasă. Oricare au fost armele de luptă la care ele au recurs pe plan ideologic, fondul real ce a determinat apariția și răspîndirea acestor erezii a fost pretutindeni același: adică nemulțumirea maselor populare de situația economico-socială în care erau constrînse să-și ducă viața și dorința de eliberare completă de sub puterea tiranică a bisericii catolice, și prin aceasta, de slăbire a sensibilității sau chiar înlăturare a exploatații feudale, în care biserica își avea partea leului. Fie că aceste secte religioase negau nemurirea sufletului, fie că repudiau sacramentele și „indulgențe” papale, a căror pretinsă necesitate constituia unul din izvoarele puterii bisericești, fie că predicau ^întoarcerea la o formă de creștinism primitiv, cînd jpii nu puteau fi „mîntuiți” dacă erau proprie-ri de pămînt, cum învăța Arnold de Brescia, dis-pol a lui Abelard, fie că, în sfîrșit, repudiau direct

orice autoritate religioasă, toate aceste „teze” uz*mareu, în ultimă instanță, o unică și mare țintă: emanciparea maselor populare de exploatare.

Paralel cu aceste mișcări populare de eliberare, cu aceste lupte de clasă camuflate în haina religioasă a „erezilor”, pe plan ideologic au apărut — determinate de aceste lupte și întărindu-le la rîndul lor — doctrine filosofice care implicau în ultimă concluzie aceeași atitudine practică ca și ereziile populare: adică negarea puterii și autorității bisericești, negarea drepturilor ei la exploatarea poporului și la terorizarea lui spirituală.

Prin consecințele lor practice, doctrinele la care ne vom opri în prezentul paragraf al cursului nostru duceau la sfărîmarea puterii economice, sociale și politice pe care o avea biserica papistașă în cadrele orînduirii feudale a evului mediu. Și, asemenea marilor erezii populare, aceste doctrine, prin implicațiile lor cele mai adînci, preconizau înlocuirea orînduirii feudale, exploatoare nemiloasă, cu alta în care „toți oamenii să fie fii egali ai lui Dumnezeu”.

Astfel stînd lucrurile nu e greu de înțeles de ce biserica nu s-a mulțumit să arunce anatema numai asupra acestor doctrine „eretice” și asupra autorilor lor, ci a mers mai departe, hotărînd să dea pradă flăcărilor opera considerată de ea ca izvor îndepărtat dar sigur al acestor învățături „eretice”, adică *De divisione naturae* a lui Scotus Erigena (1210 și 1215).

Ceva mai înainte, am amintit numele a trei dintre acești doctrinari „eretici”: Ioachim de Floris, David de Dinant și Amaury de Bene.

Ioachim de Floris, abate al unei mănăstiri din Calabria (1145—1202), a propovăduit învățătura

numită a evangheliei eterne, învățatură ce implica negarea rostului existenței bisericii ca instituție feudală și deci **realizarea** unei reforme radicale a bisericii. Reforma ar fi constat în spiritualizarea totală a bisericii; adică Ioachim de Floris cerea ca biserica, renunțând la avere, să renunțe la puterea ei lumească. Organizarea complicată ce și-o dase creștinismul, învăța Ioachim, reprezintă o etapă de trecere, etapă efemeră și imperfectă, ce trebuie depășită. Transformarea acesta revoluționară a creștinismului instituțional Ioachim de Fioris o vedea, naiv și utopic, ca foarte apropiată, căci el plasa începutul ei în veacul al XM-Jea și ca pe un fel de întoarcere la creștinismul primitiv. Considerată în îine, adică ruptă de condițiile istorice concrete în :are ea fusese formulată, ideea aceasta de întoarcere la creștinismul primitiv nu era, evident, o idee wogresistă. Dar, judecată cu adevărat științific, :dică dialectic, deci în funcție de momentul istoric concret în care a fost propusă și ținând seamă e rolul pe care era destinată să-l joace, concepea întoarcerii la creștinismul primitiv reprezenta n *element progresist* de gândire, căci ea era o *aria de luptă contra* exploatării pe care o practica iserica, și în acest rol, era chemată să ajute la *îrîmarea sistemului feudal*.

La sinodul din Lateran (1215), biserica a conimnat doctrina „evangheliei eterne”. Formal, penii că ea conținea o interpretare „eretică” a dog=*i* trinității; în fond însă motivele condamnării fost mult mai adânci și cu totul de altă natură: ictrina „evangheliei eterne” a fost interzisă și furisită” la conciliul clin Lateran pentru că ea re-izenta o amenințare și un serios pericol pentru Dremația și puterea feudală a bisericii. Căci, pri-e de aproape implicațiile doctrinei lui Ioachim Floris, se putea întrevedea că ea tindea să înlo-ască concepția despre om susținută de biserică

cu o concepție diametral opusă. Biserica propaga o concepție pesimistă despre natura omenească. După învățătura bisericii, omul este în stare de păcat și „*ae* mereu reînnoită perdițiune. Pentru a ieși din această stare, omenirea are nevoie de biserică și de sacramentele ce se găsesc în administrarea și puterea ei. Dimpotrivă, învățătura „evangeliei eterne” afirma, optimist, că omenirea nu are nevoie de teologie pentru a fi salvată, și mai puțin de o biserică care, devenind putere lumească, stăpânitoare de enorme bunuri materiale, și-a pierdut tot rostul de a fi. Aceste implicații ale doctrinei „evangeliei eterne”, ce amenințau supremația bisericii, explică în mai mare măsură decît „erezia” triteistă a lui Ioachim de ce **biserica** a reacționat atît de prompt prin anatema din Lateran.

În concluzie: constatăm că, în ultimă instanță, doctrina lui Ioachim de Floris reprezenta, pe plan ideologic, oglindirea condițiilor economice, sociale și politice ale orînduirii feudale a veacului al XII-lea, și expresia dorinței maselor populare de a schimba sau cel puțin de a îmbunătății aceste condiții. Sub acest aspect, ea arată înrudire semnificativă cu doctrinele revoluționare ale albigenzilor și valdenzilor, care negau, nu camuflat, ci franc și direct, rostul de a fi al bisericii catolice, instituție feudală exploatoare.

Același sinoade bisericești (Paris, 1210 și Lateran 1215) care au condamnat opera lui Ioachim de Floris, au aruncat anatema și asupra doctrinei lui **David de Dinant**. Despre viața acestuia nu știm aproape nimic. Autorul anonim al unei cronici contemporane ne spune despre el că era un spirit mai subtil decît ar fi trebuit („subtilis ultra quam deceret”) și că din cărțile lui și-ar fi scos Amaury de

z i s t ă
și

sub
c a t

si

Pierdu t

r- *■''

SSa
fai
J207 P ofeSO r de teologie

rg

Doctrina lui Amaury conținea și ea numeroase teze spărgătoare de dogme, și deci, pe planul ei și în felul ei, ea a fost, în condițiile istorice date, o învățătură progresistă. Sacramentele sînt inutile, învătă Amaury, împărăția spiritului sfînt a început și credința trebuie înlocuită prin știință. Vom vedea despre ce știință este vorba. Amaury își fundamentase aceste — pentru biserică și orînduirea socială existentă — periculoase teze pe o vastă concepției panteistă, inspirată din opera lui Scotus Erigena, „ereticul”. Am văzut cînd am analizat opera lui Erigena, de ce panteismul reprezenta, în condițiile istorice ale evului mediu, o poziție progresistă de gîndire.

Dumnezeu nu este prezent în chip special numai în Hristos ori în cuminecătură, pentru că el este pretutindenea, și toate creaturile îl incarnează și-l exprimă. Toți oamenii sînt **purtători** de Dumnezeu, și ca atare toți sînt egali. Împărăția spiritului a început prin faptul că oamenii, multimită doctrinei amalriciene, au descoperit acest mare adevăr: că ei sînt *egali*, că fiecare dintre ei „este un membru al lui Hristos”. „Mîntuirea” nu este altceva decît să știi acest lucru: că Dumnezeu este imanent în toate: „Nemo potest esse salvus, nisi credat se esse mem-brum Christi”, scria acest elev al marelui Erigena, dacă e să-l credem pe anonimul autor al cronicii citate mai sus — elev și al lui David de Dinant. Aceasta este „știința” care, după Amaury, trebuie să înlocuiască credința.

Dar, drept consecință, aceasta „știință” îi mai învătă pe oameni și altceva: dacă „mîntuirea” constă în a cunoaște că oamenii, asemenea lui Hristos, sînt toți fii ai lui Dumnezeu, fiind toți egali, biserica, cu pretențiile ei de instituție întemeiată pentru a pune credincioșilor la dispoziție mijloacele care duc la „mîntuire”, își pierde orice rost de a fi. Complicata dogmatică susținută și susținătoare de

biserică devine nu numai superfluă, ci chiar nocivă. Creștinismul instituțional feudal trebuie deci înlocuit cu „împărăția spiritului”, întemeiată pe cunoașterea despre „care am vorbit adineaori.

Această doctrină panteistă a lui Amaury de Bene lovea direct, cum vedem, în bazele înseși ale întregului eșafodaj pe care se sprijinea puterea și autoritatea bisericii apusene; și indirect, ea lovea în fundamentele orânduirii economico-sociale a feudalismului ierarhic. Că, asemenea învățaturii „evangeliei eterne” a lui Ioachim de Floris, ea răspundea la nevoi reale ale veacului, dovadă este faptul că ea a devenit în scurt timp ideologia unei secte religioase destul de răspândite, aceea a „amalricienilor”, sectă care nu era decât o haină religioasă ce camufla lupta de clasă.

Astfel înțelegem, după toate cele mai sus spuse, de ce „biserica a reacționat în cazul lui Amaury de Bene printr-un ritual de condamnare mai barbar decât în cazul lui Erigena, condamnat deodată cu Amaury și socotit maestru al acestuia. Supus persecuțiilor de tot felul, Amaury își retractase, înainte de a muri, îndrăzneț să doctrină. Dar cu toate acestea, biserica nu s-a mulțumit să arunce anatema numai asupra acesteia, ci trei ani după moartea marelui „eretic”, adică în 1210, a ordonat exhumarea cadavrului și aruncarea lui în „pământ nesfințit” .. !

Am urmărit în paginile acestui capitol al cursului nostru marea luptă ce s-a dat în apusul european, timp de mai bine de trei sute de ani, între „dialectică” și teologie, adică între gândirea rațională tinzând spre elibere și mistica reacționară și obscurantistă. Am văzut cum această mereu reluată luptă și-a atins punctul culminant în secolul al

XII-lea, ultimul dintre cele a căror istorie am făcut-o până acum.

Am mai constatat că această luptă ideologică a fost determinată, în ultimă instanță, de marile și numeroasele antagonisme economico-sociale ce frământau orînduirea feudală. Altfel spus, lupta ale cărei faze le-am **urmărit** oglindește în termeni abstracti antagonisme sociale fundamentale, ce au izbucnit în îndelungate și îndirjite lupte de clasă, lupte care, subminînd orînduirea feudală, au sfîrșit în cec din urmă prin a o disloca.

Am văzut, în al doilea rînd, că lupta ideologică, care nu a luat sfîrșit cu veacul al XII-lea — cum nu se terminase nici lupta de clasă pe care ea o oglindea —, a fost întetită și de contradicția ideologică inițială și fundamentală a gîndirii evului mediu. Aceasta, urmărind, chiar de la începuturile ei, să concilieze elemente de gîndire contradictorii, adică raționalismul elen cu misticismul teologic creștin, și căutînd prin aceasta o perspectivă din care să poată „justifica” în fața conștiinței ierarhia feudală, își pusese o problemă insolubilă. Am văzut în precedentele analize, că oricît de mare și de îndelungat a fost efortul de a găsi o soluție mulțumitoare problemei care urmărea contopirea unor termeni antagoniști, întreprinderea a sfîrșit printr-un eșec total.

Dimpotrivă, am putut constata, în cursul analizelor noastre, cum mereu **reluata** încercare de conciliere a unor date în însăși substanța lor contradictorii a alimentat în spiritul mistic și agresiv al bisericii sentimente de permanentă suspiciune față de gîndirea rațională care lupta să se elibereze de sub tirania înăbușitoare a dogmei. De la simpla suspiciune, conducerea bisericii a trecut mereu la cele mai crude măsuri de represiune contra tuturor „dialecticienilor”^K a căror doctrină conținea astfel de elemente progresiste de gîndire, elemente care, tocmai pentru că erau progresiste, subminau nu numai

me «tină într-, !, a biseri
tionaJâ JT mmorat «i,
«ra de

cum această

taS
attentionat
ncii am

n

În-

cum

istoriei lor. Căci, judecînd dialectic lucrurile, am putut constata aproape Ja tot pasul că tocmai contradicția fundamentală existentă între termenii opuși pe care "oia să-i concilieze gîndirea medievală în căutarea unei „justificări" a orînduirii sociale ierarhice a evului mediu, tocmai aceea contradicție a fost una din cauzele care, pe plan ideologic, a acționat istoric în sens progresist, eliberator, pozitiv. Pentru că, dacă e adevărată constatarea repetată că problema insolubilă pe care și-a pus-o scolastica a făcut să se cheltuiască enorm de multă energie intelectuală și a cauzat, prin persecuțiile nemiloase întreprinse de biserică, enorm de multe suferințe și jertfe, tot atît de adevărat este că aceeași contradicție fundamentală a sfîrșit prin a elibera gîndirea rațională din cătușele dogmei ucigătoare a oricăror gemeni de propășire. Căci, cum am văzut, a existat în evul mediu un „șir întreg de gînditori (linia Erigena—Abelard—Chartriști—Amaury de Bene) la care efortul inițial de conciliere a ceea ce era inconciliabil a dus treptat la separarea tot mai bine definită a celor două domenii, între care o gîndire riguroasă și onestă nu putea găsi nici o punte de trecere. Numărul și însemnătatea acestor gînditori va crește pe măsură ce ne apropiem de sfîrșitul evului mediu. Iar cînd factorii istorici obiectivi, economico-sociali — analizați la sfîrșitul capitolului precedent al prezentului curs — vor crea condiții materiale propice, această din urmă categorie de gînditori va fi aceea care va dărîma cadrele de bază ale ideologiei scolastice.

Am văzut, mai departe, că lupta dîră și îndelungată dusă de linia aceasta de gînditori, care pentru vremea lor au reprezentat progresul, luptă dusă contra elementelor ce țineau spre aservirea tot mai mare a gîndirii raționale, oglindește, pe plan ideologic abstract, marile lupte de clasă desfășurate, în epoca studiată de noi, pe planul con-

creșt al istoriei, între forțele clericalo-feudale, exploatare și reacționare, și noile forțe sociale, în continuă creștere. Luptele acestea de clasă și-au găsit apoi, cum am văzut, o formă de expresie ideologică și mai directă în ideologiile ereziilor populare, ajunse la mare răspândire în cursul veacului al XII-lea.

Am putut vedea apoi că ierarhia bisericii catolice, concentrată în puterea crescândă a papalității, fiind principala coloană de susținere a orînduirii feudale, a fost, ca atare, asemenea nobilimii, interesată în permanentizarea relațiilor econcrnico-sociale ale epocii. Mai mult decît atît: printre forțele feudale exploatare, biserica ocupa locul întîi. Nu e, în consecință, de mirare că am putut constata că purtătorii de cuvînt pe plan ideologic ai păturilor sociale în revoltă crescîndă au atacat mai întîi ideologia prin care ierarhia ecleziastică își „justifica” poziția ei de clasă privilegiată. Să remarcăm că nu importă faptul că cei mai mulți dintre acești gînditori nu și-au dat seama în chip lucid de marele rol istoric pe care ei îi jucau și nici în numele și interesul căror pături sociale ei vorbeau. Să mai reținem faptul că, străduindu-se să înțeleagă dogma, „dialecticienii” care s-au așezat pe linia de gîndire Scotus Erigena—Amaury de Bene au reprezentat) concepție, pentru acele vremi și în condițiile istorice date, nu se poate mai revoluționară. Căci, doctrina lor nu tindea ea oare, în ultima instanță, să subordoneze rațiunii dogma? Or, această subordona-e însemna libertate de critică a învățăturilor creștismului instituțional-feudal, și în dreaptă consecință, ea amenința cu răsturnarea mai apropiată ori tai îndepărtată a autorității și puterii bisericii catolice; și indirect, cînd condițiile istorice o vor îndui, ea amenința cu dislocarea întregii orînduiri feudale.

Pe măsură ce cursul nostru a înaintat, am indicat, sumar și în legătură cu fiecare doctrină purtătoare de „erezii”, cum a reacționat biserica în fața năvălirii progresive a „dialecticii” în terenul îngredit cu „froase ziduri” al teologiei și al misticii. În ultimul paragraf al prezentului capitol, să vedem cum a ripostat biserica în fața stării de lucruri așa cum se prezenta ea în veacul al XI-lea. Conform procedurii urmat și până acum și justificat în lecția noastră despre Abelard, vom vorbi *scurt de tot* despre felul cum a răspuns biserica, pe plan doctrinar, „dialecticienilor progresiști”; pe plan concret, am văzut prin ce măsuri barbare de represiune le-a răspuns. Motivele care justifică acest procedeu sînt multiple. Mai întîi, așa-numita doctrină a mysticilor, reprezentanții autorizați ai reacțiunii eclesiastice, e ea însăși destul de sumară. În al doilea rînd, într-o istorie a filosofiei — fie ea medievală — importanța locului deținut de teologii puri nu se justifică prin contribuția lor pozitivă la propășirea ideilor filosofice, căci această contribuție pozitivă este inexistentă. Astfel înțit, dacă într-un curs de istorie a filosofiei vorbim totuși și de teologii puri și mystici o facem din motivul că, opunîndu-se tendințelor de emancipare ale gîndirii raționale, ei au făcut ca acest proces de eliberare să devină o luptă **dîrză** și îndelung susținută, *luptă de care dacă se face abstracție, nu poate fi înțeleasă just marea linie de mișcare a gîndirii medievale*. Vedem deci că concepția marxistă a istoriei, care explică dezvoltarea, pe orice plan de existență, prin lupta ce se dă între forțe sociale diverse, justifică în-atarea, cel puțin sumară, a concepțiilor medievale net reacționare, în cadrele unui curs de istorie a filosofiei evului mediu.

au reacționat deci, în veacul al XI-lea, pe plan doctrinar, purtătorii de cuvânt ai bisericii și apărătorii dogmei contra „dialecticienilor” care, în condițiile istorice date, au fost, evident, pionierii progresului în acea epocă?

În fruntea acestor apărători ai „dreptei” credințe stătea Bernard de Clairvaux. Pe aceeași linie de luptă s-au așezat apoi și autorii numeroși ai cărților de „sentințe”, precum și misticii de la mănăstirea „Sfântul Victor” din Paris: Ghauthier, Hugo și Richard. Cu un instinct sigur al primejdiei ce venea din partea unei gândiri cu pretenții de relativă independență, toți aceștia au elaborat concepții în care, cu mijloace mai mult sau mai puțin dezvoltate, au căutat să arate ce mari erau pericolele care amenințau biserica — și cu ea, toată orînduirea feudală al cărei exponent și profitor de „drept divin” era biserica — din partea unei gândiri care nu mai voia să asculte de preceptul: *philosophia ancilla theologiae est*.

Unii dintre acești adversari ai filosofiei, ca Hugo și Richard, ori ca Alain de Lille, au încercat să demonstreze că „dialectica” nu mai poate să pătrundă, în materie teologică, decît pînă la adevăruri probabile, și că ea trebuie să se mulțumească cu un rol mai modest: cu acela de a servi ca armă contra ereziilor, care, lucru omenesc fiind, pot fi răsturnate tot cu arme omenești, cum e „dialectica”. Mai măsurați în reacțiunea lor decît Bernard de Clairvaux și Gauthier de St. Victor, acești apărători ai dogmei au propus o separație netă a domeniilor. Deci, mai cumpătați decît cei acum amintiți și decît elevii lor — care au fost foarte numeroși, Alain de Lille, Hugo și Richard de St. Victor, mistici care nu disprețuiesc învățătura profană, nu au repudiat total „dialectica”.

Dimpotrivă, Gauthier de St. Victor și Bernard de Clairvaux, mult mai habotnici și mai lipsiți de

măsură, au negat rostul de a fi și utilitatea gândirii raționale a „dialecticii”. Cu o argumentație în care e mai mare ura contra „dialecticii” decât ascuțimea și forța dovezilor, acești mistici au arătat, printr-un stil încărcat de expresii violente, că toți „ereticii” au fost fii ai „dialecticienilor” și ai filosofilor. Bernard de Clairvaux nu a pierdut nici o ocazie să nu-l atace pe cel mai mare profesor al epocii, pe Abelard, care „a făcut confuzie între dogmă și filosofie”, și care „fără moralitate” discută despre virtuți și vicii, fără credință despre crime, fără simplitate și sobrietate despre misterul sfintei treimi”.

Bernard de Clairvaux, mare om de acțiune și gânditor neînsemnat, a elaborat, ca argument teoretic contra „dialecticienilor”, și o gnoseologie. Concepută după schema ce-o găsisese în *Timaios* al lui Platon, teoria lui Bernard se deosebește de aceea a lui Platon doar prin faptul că misticul creștin face să intervină grația divină la depășirea fiecărei etape pe care trebuie s-o parcurgă mintea pentru a atinge gradul suprem de cunoaștere, care este, în concepția lui Bernard, contemplația extatică.

Din perspectiva, unei astfel de concepții, nu e mirare că filosofia lui Abelard și doctrinele măștrilor din Chartres trebuiau să-i apară lui Bernard de Clairvaux . . . deșertăciune a deșertăciunilor . . .!

Reacțiunea violentă a lui Bernard de Clairvaux și a taberei misticilor condusă de el, tabără mai numeroasă decât aceea a „dialecticienilor” căzuți mai mult sau mai puțin în „erezie”, a contribuit și ea — alături de alte motive — la hotărîrea pe care a luat-o papalitatea de a pune la index (1209) opera lui Aristotel, cu excepția scrierilor de logică ale Sta-

¹ Bernard face aci **aluzie** la dragostea **lui** Abelard pentru **Heloise**.

giritului, operă în care, în acel moment istoric, biserica a văzut principalul izvor al „ereziilor” filosofo.

*

Astfel, către sfârșitul secolului al XII-lea și la începutul celui de al XIII-lea veac perspectivele de progres abia întrezărite, deschise ceva mai timid de chartriști și de Abelard, deschise însă luminos de „ereticii” de intenție despre care am vorbit în paragraful precedent, par a se fi închis pentru rnororn. Dar ele se vor redeschide după ce „sintezele” veacului al XII-lea vor fi fost elaborate și se va dovedi că acestea nu erau în fond ceea ce ele pretindeau a fi. Adică, nu erau sinteze reale între elemente opuse ca acelea **exprimate** prin termenii: gândire rațională, progresistă, pe de o parte — mistică reacționară, obscurantistă, pe de altă parte.

În lupta pe care am urmărit-o în acest lung capitol nu s-a produs deci, la sfârșitul veacului al XII-lea, decât o pauză. Căci, nu peste mult, ea va fi reluată și își va da roade în plină lumină și putere o sută de ani mai târziu, când noi relații între forțele sociale ale orînduirii feudale și noi elemente de cunoaștere venite pe calea experienței vor fi făcut posibil acest lucru.

Redactor: DORU OLTEANU
Tehnoredactor: CONSTANTIN RUSU

Apărut: 1986. Bun de tipar: 09.07.1986. Comanda nr.: 2734.
Coli de tipar: 26,25. Hîrtie: velină 60 g/mp. Format: 50X80/10.

Tiparul născut sub comanda nr. 208
la ÎNTEPRINDEREA POLIGRAFICA **CLUJ**
Municipiul Cluj-Napoca
3-dul tenin nr. 346.
Republica Socialistă România

